Ազգագրական հանդէս
Azgagrakan Hande's [Ethnographic Review]

Հայ հին իրաւունքը
Ancient Armenian Law

Arsen Ghltchian's study of ancient Armenian law from *Azgagrakan Hande's* XXII (1912), pp. 5-60, XXIII (1912), pp. 68-113, and XXIV (1913) pp. 5-50, in 148 pdf pages. Compiled and indexed by Robert Bedrosian, October, 2015.

XXII գիրք (1912), էջ 5-60

Ղլտչեան, Արսէն. Հայ հին իրաւունքը. Առաջաբան, էջ 5-36.

Առաջին մաս. Հայկական ընտանիքի կազմակերպութիւնը. էջ 37-60.

XXIII գիրք (1912), էջ 68-113

Հայ հին իրաւունքը. Երկրորդ գլուխ. Հայկական տանուտիրութիւնը. էջ 68-79.

Հայ հին իրաւունքը. Երրորդ գլուխ. էջ 80-113.

6. Haykakan tanutirut'ean ashxarhik ew hogewor tarrere", 80.

7. O'tari mijots'ov ir sep'akan knojits' zhar'ang yaruts'anelu sovorut'iwne" (*Niyoga*), 96.

8. Tnp'esayut'iwn (*putrikaputra*, die Erbochterzuweisng), 104.

9. Ordegrut'iwn, 109.

10. Ezrap'akumn, 110

XXIV գիրք (1913), էջ 5-50

Հայ հին իրաւունքը. Երկրորդ մաս. Ամուսնական իրաւունք. էջ 5-50.

11. Amusnut'iwnn u hayots' ekeghets'in, 5.

12. Hayeri miakin lineln u bazmaknut'ean sovorot'nere", 9.

13. Ar'ewangman mijots'ov amusnut'iwn, 13.

14. Gnman mijots'ov ew dasakargayin amusnut'iwn, 18.

15. Azgakts'ut'iwn ew xnamut'iwn, 20.

16. E"ntanik'i me'j amusnut'iwnnneri irawakan dirk'e", 24.

17. Kusut'iwn, 27.

18. Mankahasneri nshanadrut'iwn ew amusnut'iwn, 47.

ՀԱՅ ՀԻՆ ԻՐԱՒՈՒՆՔԸ

ԱՐՍԷՆ ՂԼՏՋԵԱՆԻ

Ա Ռ Ա Ջ Ա Բ Ա Ն

Դեռ սրանից 12 տարի առաջ, երբ ներկայ տողերը գրողը ձեռնարկեց Հայ իրաւունքի և Հայ եկեղեցական իրաւունքի աղբիւրների մի ժողովածու հրատարակելու գործին, նա միտք ունէր, այն ամէնն ինչ որ կարող էր նիւթ ծառայել այդ իրաւունքների ուսումնասիրութեանը՝ ի մի հաւաքել։ Դա մի շատ ծանր աշխատանք էր։ Միայն հայ եկեղեցու իրաւունքի նիւթերը, որ դեռ 1905 թւին պատրաստ էր հրատարակութեան համար, բացի կանոններից, կազմում են ձեռագիր մի մեծ տետր։ Այստեղ ամփոփուած են սոյն բոլոր հատ ու կտոր տեղեկութիւնները. որ պիտանի և կարևոր են հայ եկեղեցու իրաւունքի զանազան ինստիտուտները ուսումնասիրելու և բնորոշելու համար։ Այդ գործը, որ ահագին նշանակութիւն ունի հայ եկեղեցու իրաւունքի էութեան, առանձնայատկութիւնների և նրա պատմութեան համար, մնաց առանց հրատարակութեան։ Դա մասամբ լաւ էր. դոքա յետոյ գտան այլ լուսաբանութիւն և այդ իրաւունքի հիմնական խնդիրները բնորոշելու գործի մէջ նաև այլ գործադրութիւն։

Միևնոյն ժամանակ, պրոֆ. Յ. Կոլերի «Հայոց իրաւունք» աշխատութեան հայերէն թարգմանութեան նախընթաց ծանօթութիւնը դրդեց ինձ նիւթեր հաւաքել հայ իրաւունքի ուսումնասիրութեան համար։

Թէ Մխիթար Գօշի իմ ծանօթութիւնը և թէ զանձածս նիւթերը ձգեցին ինձ տարակուսութիւնների մէջ, որո՛ց լուծումն ինձ համար այն ժամանակ անհնար էր։ Ինձ ակներև էին հակասութիւններ, որոնց բացատրութիւնը զուր էի փնտրում Կոլերի աշխատութեան մէջ. այդ բացատրութիւնը չէր կարողանում տալ ինձ նաև իմ կրթութիւնը։ Ու այդպէս, գործը մնաց մինչ ի 1910 թւ-ը։ Այդ նիւթերին վիճակուած էր վճռական դեր խաղալ ոչ մի-

այն հայ իրաւունքի բնոյթը պարզելու համար, այլ նաև լուծելու մի շատ կնճռոտ խնդիր—Հայ իրաւունքի աղբիւրների խնդիրը։ Եթէ ընթերցողը կը մտածի ներկայ աշխատութեանս մէջ հայ իրաւունքի աղբիւրների վերջնական ուսումնասիրութիւնը գտնել, դա միանգամայն զուր է։ Աղբիւրների խնդիրը պարզելու տեղն այս չէ, ու այստեղ մենք չենք կարող երկար կանգ առնել դրա վրայ։ Հայ իրաւունքի աղբիւրների մեր ուսումնասիրութիւնը լոյս կը տեսնի իբր ներածութիւն «Հայ հին իրաւունքը» մեր աշխատութեան առաջին հատորի։ Այնուամենայնիւ, քանի որ մեր այն աշխատութիւնը դեռ չի լոյս ընծայուած, չենք կարող խուսափել կարևոր, համառօտ տեղեկութիւններ տալ հայ իրաւունքի աղբիւրների, բայց նամանաւանդ այդ հիմնական հարցի վրայ մեր ունեցած հայեացքի մասին։ Համապատասխան ցուցումները կգտնէ ընթերցողն սրան յաջորդող ներածութեան մէջ։

Հայ իրաւունքի ուսումնասիրութիւնը կատարուել է մինչ ի այժմ բացառապէս գերմանացի գիտնականների ձեռքով. որքան էլ տողերիս գրողն անհամաձայն լինի դոցա եզրակացութիւնների հետ, այնուամենայնիւ չի կարող իր զարմանքը չյայտնել այն մեծ ոչ միայն ուշադրութեան համար, որ նոքա—գերմանացի գիտնականները—ցոյց են տուել դէպի հայ հին իրաւունքի ուսումնասիրութիւնն ու հետախուզութիւնները, այլ նաև գերմանացուն յատուկ այն տոկուն յամառութիւնը, որով նոքա նուիրուած են իրենց ուսումնասիրութեան այդ նիւթին։

Այստեղ համառօտ կերպով յիշենք կարևորագոյններն այն հեղինակներից—թէ եւրոպացի և թէ հայ—որոնք աւել կամ պակաս յաջողութեամբ զբաղուել են հայ հին իրաւունքի խնդիրներով։

1. Ֆերդինանդ Բիշօֆ. Լեհահայոց հին իրաւունքը. Լեմբերգի քաղաքային դիւանատան վաւերագրերի հիմամբ. (Das alte Recht der Armenier in Polen. Aus Urkunden des Lemberger Stadtarchiv. von Dr. Ferdinand Bischoff), 1857 թ.

2. Յովսէփ Կոլեր. «Հայոց իրաւունքը (Das Recht der Armenier Dr I. Kohler). 1888 թ. տպուած համեմատական իրաւաբանութեան հանդիսի մէջ. հատոր VII. Թարգմանուած, ինչպէս և նախընթացը, Վիէննայի Մխիթարեան Հ. Գ. Վ. Գալեմքարեանի ձեռքով և հրատարակուած 1890 թ. Վիէննա.

3. Բ. Վ. Լայստ. Հին արիական ցեղական իրաւունք (Alt-arisches ius gentium) 1889 թ. և Հին արիական քաղաքացիական իրաւունք (Alt-arisches ius civile) 1892 թ. von Dr. B. W. Leist.

4. Յովսէփ Կարստ. Փոքր Հայոց դատաստանագիրք. Դատաստանագիրք Սմբատ Գունդստաբլի. (Klein-armenisches Rechtsbuch. գերմաներէն թարգմանութեան հետ հրատարակեց Dr. G. Karst. գրքին կից հրատարակուած է երկրորդ հատորով մի ընդարձակ և հմուտ Kommentar Սմբատի դատաստանագրքի մասին)։

5. Դատաստանագիրք Մխիթար Գօշի, ընդարձակ առաջաբանով. հրատարակեց Վ. վարդ. Բաստամեան։

6. Հանդէս Ազգագրական, ուր ամփոփուած է անսպառ նիւթ հայ սովորոյթի իրաւունքի ուսումնասիրութեան համար։

Մնացած մանր աշխատութիւնները զանց եմ առնում· այստեղ առաջ բերել մէկից աւելի պատճառներով, որոնց բացատրութեան տեղն այս չէ։

Բիշօֆի աշխատութիւնն, ինչպէս ընթերցողն անունից էլ կկռահէ, Լեհաստան գաղթած հայերի իրաւունքին է նուիրուած։ Լեհահայոց իրաւունքի լրիւ ուսումնասիրութիւն չի կարելի համարել Բիշօֆի այդ գործը. Նա իր ձեռքի տակ եղած նիւթը չի սպառել. Նա չի լուծել աղբիւրների խնդիրը։ Բայց հայ հին իրաւունքի ուսումնասիրութեան իբր առաջին փորձ, շատ ուսանելի է, ու դժբախտաբար յետնորդների կողմից անուշադրութեան մատնուած։ Լեհահայոց իրաւունքի լուրջ հետախուզութիւնները շատ օգտակար կարող էին լինել հայ հին իրաւունքի շատ խնդիրներ պարզելու գործում։ Առանձնապէս ուշադրութեան արժանի է ժառանգական իրաւունքը։ Բայց ամենից առաջ հարկաւոր էր, որ Լեհահայոց իրաւունքի վերաբերեալ գոյութիւն ունեցող բոլոր վաւերագրերը հրատարակուէին։

Կօլերն, այդ անսպառ եռանդը, «Հայոց իրաւունք» իր աշխատութեան մէջ ձգտում է վերականգնել Հայ իրաւունքի սիստեմը—համադրութիւնը։ Գերագոյն կերպով օգտագործելով իր ձեռքի տակի նիւթը—Բիշօֆի աշխատութիւնը, Մխիթար Գօշը և այլն լուսաբանում է հայ հին իրաւունքի հիմունքները և աշխատում է ուրուագծել այդ իրաւունքի զանազան հիմնարկութիւնները—ինստիտուտները։ Որքան և աջողի՝ ձեռքի տակ եղած նիւթերի օգտագործելու տեսակէտից, այնուամենայնիւ, չի կարելի ասել, որ հայ հին իրաւունքի շէնքը Կոլերը կարողացել է կառուցանել։ Եւ այս միշտ էլ այսպէս կը մնայ, քանի որ ուսումնասիրողները հայ իրաւունքի վերականգնելու գործում իբր նիւթ գործ կածեն Մխիթար Գօշի Դատաստանագիրքը։

Կոլերի արածի նշանակութիւնը, սակայն, դրանով չի նսեմանում. Նա կը մնայ միշտ առաջինը, որ փորձ է արել հայ ի-

րաւունքի շէնքը կառուցանելու։ Եթէ տաղձը լաւ չէ եղել, դա ամենից քիչ Կոլերին է վերաբերում։

Կոլերը, սակայն, չի մնացել կանգնած իր արածի, խօսքս հայ իրաւունքի ուսումնասիրութեանն է վերաբերում, մակերևոյթի վրայ։ Հետախուզող, որոնող ու միաժամանակ սուր միտքը կանգնել, քարանալ չգիտէ։ Եւ ահա համեմատական իրաւաբանութեան իր հրատարակած Հանդէսի XIX *գրքում* (Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft B. XIX.) *խորհրդածութիւնների նիւթ շինելով հին ասորական և հայ իրաւունքների խնդիրները, լոյս է յայտնում որ դոքա ուսումնասիրուէին ժողովրդագրական և այլ բուն տեղական-ազգային նիւթերի տւեալներով։*

Նա իրաւամբ շեշտում է, որ Z. von Lindenthal-*ի աշխատութիւնից յետոյ միանգամայն մտացուրկ պիտի հաշւել* Bruns-*ի պնդումները, թէ* Syrisch-römisches Rechtsbuch-*ի (Ասորահռոմէական դատաստանագրքի) մէջ ահագին տեղ է բռնում յունա-հռոմէական իրաւունքի զօրեղ ազդեցութիւնը։ Ասորա-հռոմէական դատաստանագիրքը փոքր-ասիական ժողովրդների, գլխաւորապէս ասորական ժողովրդի իրաւունքն է պարզում մեր առաջ։*

Կոլերի արածն յատկապէս այն է, որ նա դրդում է հիմնաւորապէս զբաղուել հայ իրաւունքի ուսումնասիրութեամբ ու յունական ազդեցութեանն այնքան մեծ նշանակութիւն ու տեղ չըտալ, ինչպէս այդ արել են ծայրայեղ կերպով Bruns, Mitteis *ու վերջնիս ազդեցութեամբ նաև* Karst *պրոֆեսորները։*

Մխիթար-Գօշի մասին իմ ունեցածս կարծիքի մասին երբ ես մասնաւոր նամակով յայտնեցի պրոֆեսոր Koler-*ին, նա դեռ աւելի քան մի տարի սրանից առաջ ինձ գրում էր, որ ինչպէս իրեն թւում է, Մխիթար-Գօշը շատ քիչ է հայ իրաւունքին համապատասխանում. (1910 թ. 8 նոյեմբ. Ն. տ. Բերլին)։*

Այս մասին դեռ ստորև։

Պրոֆեսոր Լայստի արածն հայ իրաւունքի մասին շատ չէ։ Մի քանի տւեալներ ի նկատի առած, նա հայ իրաւունքը հաշւում է մի ճիւղ հին արիական իրաւունքի։

Կարելի է ապահով կերպով ասել, որ հայ հին իրաւունքն իր լաւագոյն ուսումնասիրողը գտած կը լինէր, եթէ նրա տւեալները Կոլերի կամ Լայստի ձեռքն ընկած լինէին։

Հայ իրաւունքի ուսումնասիրութեան մէջ առաջին տեղն է բռնում պրոֆեսոր Ց. Կարստը, որ Շտրասբուրգի համալսարանի հայագիտութեան ուսուցչապետն է, և որն արդէն մի շարք ուսումնասիրութիւններ է տուել բանասիրութեանն ու հայագիտութեանն ընդհանրապէս։

Հայ իրաւունքի ուսումնասիրութեան գործում Կարստը կանգնած է ամենաուղիղ ճանապարհի վրայ։ Նա, նախքան թէ այդ ուսումնասիրութեանը կը դիմէր, ձեռնարկում է հայ իրաւունքի աղբիւրների հրատարակութեանը։ Ճիշտ նոյն ժամանակում իրարից անկախ ձեռնարկել էինք պ. Սիր. Տիգրանեան ու ես ևս հայ եկեղեցական իրաւունքի աղբիւրների—հայ ժողովների կանոնների հրատարակութեանը, որ լինելու էր նաև հայ աշխարհիկ իրաւունքի աղբիւր։ Մեր գործը, չորս*) կանոնախումբ հրատարակելուց յետոյ, կիսակատար մնաց, մինչ դեռ պրօֆ. Կարստն իր աշխատանքը նոյն թւին 1905-ին լոյս ընծայեց երկու երկծալ մեծ հատորներով։

Առաջին հատորում ամփոփուած է Կիլիկեան իշխան Սմբատ Գունդստաբլի կազմած դատաստանագիրքը, դէմ առ դէմ հայերէն բնագիրն ու գերմաներէն թարգմանութիւնը, ստորեւում Սմբատի դատաստանագրքի իւրաքանչիւր յօդուածի աղբիւր կազմող Մխիթար-Գօշի դատաստանագրքի համապատասխան կանոնը։ Թարգմանութիւնը կատարուել է սքանչելի կերպով. թէ Սմբատի և թէ Գօշի բնագիրը հասկացել է Կարստը լիովին։ Այդ աշխատութեան երկրորդ հատորը կազմում են աշխատասիրողի բացատրութիւնները։ Երկրորդ հատորում աշխատում է հեղինակը վերականգնել Սմբատի և Գօշի տուեալներով հայ հին իրաւունքն ու հայ եկեղեցական իրաւունքը։ Դոքա մի մի փոքրիկ ուսումնասիրութիւններ են հայ իրաւունքի զանազան մասերի։ Այդ ուսումնասիրութիւններն ու առհասարակ ամբողջ գործը ոչ միայն անխոնջ, լուրջ աշխատանքի արդիւնք են, այլ նաև հայ դատաստանագրքերի սքանչանալու չափ հիմնաւոր ծանօթութեան ու սպառած հետախուզութիւնների արդիւնք։ Հեղինակի աչքից վրիպած կէտ չէք գտնիլ, ու եթէ այդ հսկայական աշխատանքը մի պակասութիւն, ըստ իս, սկզբունքային ու հիմնաւոր մեծ պակասութիւն ունի, դա պէտք է վերագրել ոչ միայն աղբիւրների թերութեանը, այլ նաև այն ազդեցութեան, որ ունեցել է նրա վրայ Mitteis-ն ու ուրիշները։

Այդ ազդեցութիւնն իրեն շատ խիստ կերպով զգալ է տալիս պրօֆ. Կարստի մի այլ աշխատութեան մէջ։ Վերևում մոռացայ յիշել, որ Կարստը չորս տարի յետոյ համեմատական իրաւաբանութեան հանդիսի XIX և XX-րդ գրքերում ի լոյս ընծայեց իր մի այլ աշխատութիւնը—հայ իրաւունքի պատմութիւնը (Die Geschichte des armenischen Rechtes)։ Այս աշխատութեան մէջ

*) Դրանցից երեքն իմ հրատարակածներն են։

յարգելի գիտնականն ուրուագծում է հայ իրաւունքի պատմութիւնը*) նրա կրած ազդեցութիւնները և այլն։

Ինչքան էլ որ մերժենք, և այն էլ կտրուկ կերպով, յունական իրաւունքի զօրեղ ազդեցութիւնը հայ իրաւունքի վրայ, այնուամենայնիւ չենք կարող առանձնապէս չշեշտել այն ծառայութիւնը, որ ցոյց է տուել պրօֆէսսօր Կարստը հայ իրաւունքի ուսումնասիրութեան գործին։

Առանձին ուշադրութեան արժանի է հայ իրաւունքի գիտութեան մէջ այն ուղղութիւնը, որ ձգտում է հայ իրաւունքի մէջ, որքան որ խօսքը վերաբերում է Գօշի իրաւունքի սիստեմին, ասորական իրաւունքի մեծ հետքեր գտնել։ Այս ձևով աշխատում են պրօֆէսսօրներ Դաւիթ Միւլլեր և Ապտովիցեր Վիէննայում։ Ինչքան որ խօսքը վերաբերում է Գօշին և Սմբատի Դատաստանագրքին, իրաւունքը Դաւիթ Միւլլերին ու նրա աշակերտ պրօֆ. Ապտովիցերին է։ Դոքա—հայ դատաստանագրքերը—կրում են Ասորա-հռոմէական դատաստանագրքի ազդեցութեան հետքեր։ Իսկ ինչքան որ խնդիրը վերաբերում է բուն հայ հին իրաւունքին, դա պէտք է ազատ համարել Ասորա-հռոմէական դատաստանագրքի իրաւունքի սիստեմի ազդեցութիւնից։ Իմ ուսումնասիրութիւնների մէջ ես գնում եմ այնքան հեռուն, որ Ասորա-հռոմէական դատաստանագրքի մէջ հայ հին իրաւունքի հետքեր եմ ընդնշմարում։ Այս հաւաստումներիս ապացոյցները պատրաստւում է առանձին յօդուածով գերմաներէն, համեմատական իրաւաբանութեան հանդէսի համար, ուստի և մանրամասնութիւնների մէջ մտնելն այստեղ աւելորդ եմ հաշւում և զուր։ Մի քանի խօսք, այնուամենայնիւ, չեմ կարող այստեղ չասել Հայ իրաւունքի մի հիմնարկութեան մասին, որ հիմնապէս տարբերւում է ասորական իրաւունքից և իր հիմքում, արիական լինելով հանդերձ առանձին ազգային-հայկական գունաւորում ունի։ Այս մասին ես խօսք չէի բաց անիլ այստեղ, եթէ հայ գրականութեան մէջ հաւաստողներ չլինէին, թէ հայ իրաւունքի այդ ինստիտուտը խորապէս ազդուած է ասորա-հռոմէական դատաստանագրքի իրաւունքից և հռոմէական իրաւունքից։ Խօսքս հայ ժառանգական իրաւունքի մասին է։

Հայ ժառանգական հին իրաւունքը մէկն է հայ իրաւունքի ինստիտուտներից, որ լինելով արիական իր արմատում, ունի ցեղական յատուկ գծեր, որոնք հայկական ժառանգական իրաւունքի առանձնայատկութիւններ կարող են նկատուել։ Այդ առանձնա-

*) Այս աշխատութեան մասին տես իմ յօդուածները Գործ լրագրի 1908 թ. №№ 47, 48.

յատկութիւններն, ինչպէս ասացի, ազգային գունաւորումն ու կնիք ունին։

Մեր ներկայ աշխատութեան մէջ ժառանգական իրաւունքը ամենից քիչ տեղ պիտի բռնի, այնուամենայնիւ, մենք հարկադրուած ենք համառօտ ցուցումներ անել այդ առթիւ։

Դա իսկապէս մի շեղումն է մեր յառաջադրած նպատակից, բայց, ինչպէս ընթերցողն իր տեղում կը տեսնի, այդպիսի մի շեղումն անելը խիստ բանաւոր է։ Այն քիչ տեղեկութիւններն ու դիտողութիւնները, որ մենք այդ առթիւ կանենք, մասնագիտօրէն պարապողին ցոյց կուտայ, թէ հայ ժառանգական իրաւունքն հիմնականում որքա՞ն տարբեր է Ասորա-հռոմէականից և ինչպիսի՜ ազգային գունաւորութեամբ հեռու է հռոմէականից։ Մասնագէտ ընթերցողը միաժամանակ կը գտնի, որ հայ ժառանգական հին իրաւունքը արիական է իր հիմնական գծերո՛վ։ Նա նաև կը համոզուի, որ այդպիսի մի իրաւական հիմնական ինստիտուտ ունեցող մի ժողովուրդ չի կարող իր ծագմամբ արիական չլինել։ Զի՞ որ սեփականութեան ծագումը և դրան կից ժառանգական իրաւունքի ծագումը ամենահինն են իրաւական ինստիտուտներից։

Այստեղ ասեմ որ, հայ ժառանգական իրաւունքի մեր ուսումնասիրութիւնները նիւթ են «Հայ հին իրաւունք» մեր աշխատութեան մի այլ բաժնի։ Բայց անցնենք։

Հայ իրաւունքն ուսումնասիրելուց առաջ, պէտք է այդ իրաւունքի աղբիւրները հրատարակել։ Այդ բանը լաւ էր հասկացել իր ժամանակում Էջմիածնի միաբան Վահան ծ. վարդապետ Բաստամեանը։ Ուստի և նա մի քանի ձեռագրերի համեմատութեամբ 1880 թւին հրատարակեց Մխիթար-Գօշի Դատաստանագիրքը, դրան կցելով մի ընդարձակ ուսումնասիրութիւն-առաջաբան։ Աղբիւրների հրատարակութեան իբր առաջին փորձ, դա մի մեծ քայլ էր դէպի առաջ, դա մի լուրջ վերաբերմունք էր հայ իրաւունքի ուսումնասիրութեան գործում։ Կրթութեամբ ոչ իրաւաբան, բնական էր, որ Բաստամեանը չդարձնէր կամ չկարողանար լուրջ ուշադրութիւն դարձնել Մխիթար-Գօշի վրայ իբր իրաւական մի վաւերագրի վրայ։ Նրա համար շատ բան պարզ չէ եղել, նա մինչև անգամ չի մտածել Մխիթար Գօշի Դատաստանագրքի մէջ իրաւունքի որոշ սիստեմ նկատել և այլն։ Նրա ընդարձակ առաջաբանը մի պատմական լուսաբանութիւն է հայ իրաւունքի և Մխիթար-Գօշի և նրանց յարակից խնդիրների։ Նրա յայտնած մտքերն այնքան միամիտ և այժմ այնքան հնացած են, որ լուրջ քննութեան չեն դիմանայ։ Նրա ամենամեծ պակասութիւնն, ինչպէս ասացի, նրա իրաւաբան չլինելն է։ Ինչքան էլ պա-

կասաւոր, այնուամենայնիւ հայ իրաւունքի գիտութիւնը նրան շատ բան է պարտական Գօշի հրատարակութեամբ։ Եթէ ես Գօշի նկատմամբ ժխտողական կարծիքի եմ, եթէ ես երկար հետախուզումներից ու ուսումնասիրութիւններից յետոյ եկել եմ այն եզրակացութեան, որ նրա Դատաստանագիրքը հայ իրաւունքի աղբիւր չի կարող լինել, և այդ, մէկէն շատ աւելի պատճառներով, այնուամենայնիւ Գօշի նշանակութիւնը դրանով չի նսեմանում։ Գօշի նկատմամբ այդպիսի մի ցուցում մատնանշում է նրա տեղը հայ իրաւունքի աղբիւրների մէջ։ Ինչ և լինի, Գօշի Դատաստանագիրքը հայ իրաւունքի պատմութեան մէջ ունի իր առանձին տեղը՝ Սմբատ Գունդստաբլի Դատաստանագրքի հետ միասին։

Ասել թէ Գօշի Դատաստանագրքի մէջ, ինչպէս և Սմբատի Դատաստանագրքի մէջ հայ իրաւունքի աղբիւրներ կամ հետքեր չպիտի փնտռել, դա կը լինէր մի մեծ սխալ ու մի մեծ անարդարութիւն դէպի պատմական այդ վաւերագրերը։ Այդպիսի անարդարութիւն և ապերախտութիւն ոչ մի ուսումնասիրող իրաւունք չունի թոյլ տալ թէ Գօշի և թէ Սմբատի իր թողած սքանչելի այդ յուշարձանների նկատմամբ։

Իմ հիմնական միտքս կայանում է նրանում, որ ով ուզում է հայ հին իրաւունքը վերականգնել, նա չպէտք է դիմէ ոչ Գօշին և ոչ էլ Սմբատի Դատաստանագրքին։ Եւ այդ այն հիմնական պատճառով, որ նրանց իրաւունքի սիստեմը օտար է, փոխառած։ Եւ երբ մարդ նոցա տուեալներով է հայ հին իրաւունքի կառուցուածքը գլուխ բերել ճգնում, նա—այդպիսի ուսումնասիրողը բնականաբար ընկնելու է մոլորութիւնների մէջ։ Գօշի մօտ ամէն իրաւունքի հետք կարող ես գտնել՝—և յունական, և հռոմէական, և իսլամական և հրէական և ասորա-հռոմէական դատաստանագրքի և այլն, ու այս բոլորի հետ նաև հին հայկական իրաւունքի։

Այն ուսումնասիրողը, որ հայ հին իրաւունքը չի ճանաչում և այն խիստ կարևոր, վճռական նշանակութիւն ունեցող զուտ ազգային աղբիւրների տուեալներով, նա, շատ բնական է, որ չըպիտի կարողանայ ջոկել թէ Մխիթարի մօտ ո՞րն է բուն ազգային և որը օտար։

Ասածներիցս պարզ է, որ հայ իրաւունքի ուսումնասիրողն, եթէ դիմում է Գօշին, պէտք է նախապէս գիտենայ, թէ նրա մէջ ի՞նչն է ազգային և ի՞նչն է այնտեղ օտար։ Ուրիշ կերպ ասած, Գօշի Դատաստանագիրքն հայ հին իրաւունքի վերականգման գործում միայն երկրորդական, երրորդական աղբիւր կարող է ծառայել, և միայն այդքան։

Հայ իրաւունքի ուսումնասիրութեան համար խիստ կարևոր

է, որ Գօշի դատաստանագիրքը նորից հրատարակուի և այն բոլոր յայտնի ձեռագրերի համեմատութեամբ։ Բաստամեանի գործն իբր բնագրի վերականգնումն անասելի պակասաւոր է. նա չի տուել իսկապէս լրացրած մի բնագիր, այլ հրատարակել է մի ձեռագիր նոյնութեամբ, ստորև դնելով մի երկու ձեռագրի տարբերութիւնները. իսկ դա բաւարար չէ։

Այդ պարտականութիւնն ընկնում է Էջմիածնի վրայ, ուր այդ գործը գլուխ բերելու համար և ուժեր կան և յարմարութիւններ։ Նոյնը պէտք ասենք և Սմբատի և ասորա-հռոմէական դատաստանագրքերի նկատմամբ։ Յատկապէս մեծ նշանակութիւն ունի վերջին դատաստանագրքի բնագրի հայերէն նոր հրատարակութիւնը, քանի որ Բրունսի և Զախաուի 1880 թուին հրատարակած արաբական և այլ բնագրերի հետ նաև հայ բնագրի հրատարակութիւնը պակասաւոր է։ Մի նոր—եղած բազմաթիւ ձեռագրերի համեմատութեամբ վերականգնած բնագիրը կարող է շատ օգտակար լինել թէ հայ վերսիայի նկատմամբ և թէ բոլոր բնագրերի համեմատութեան և լրիւ մի բնագիր վերականգնելու համար։ Այդ գործերի նոր հրատարակութիւնը մի պլիւս է, անկասկած, հայ իրաւունքի ուսումնասիրութեան կարևոր գործում։

Բաստամեանը, սակայն, ունի նաև մի այլ աշխատութիւն նոյն թուականին լոյս ընծայած։ Դա «Փորձ» ամսագրի մէջ դուրս եկած «Ամուսնական իրաւունք» աշխատութիւնն է, որը դժբախտաբար լրիւ չէ։ Նոյն խնդրին են նուիրուած Սեդրակեանի «Ամուսնական խնդիրները», Առաքելեանի «Ամուսնական տարակուսանքները», Մեղաւորեանի բաւականին լուրջ աշխատութիւնը «La famille et le mariage armenien», Ա. Վ. Ղլտճեանի «Ամուսնութիւն, Ամուսնալուծութիւն և Քաղաքացիական պսակ» հրատարակութիւնը և այլն։ Դրանց հետ միասին յիշեմ նաև Խ. Սամուելեանի յօդուածների շարքը հայ իրաւունքի խնդիրների մասին։

Առաջիկայ աշխատութեան մէջ, ինչպէս ընթերցողը կտեսնի, սկզբում ուրուագծելու ենք հայ ընտանիքի կազմակերպութեան հիմունքները և ապա անցնելու ամուսնական իրաւունքին։ Որքան և համառօտ, դրանց նախընթաց է լինելու մի ներածութիւն և աղբիւրների մասին քանի մի ակնարկներ։ Ընթերցողն ինքն անձամբ կը տեսնի, թէ նիւթի այնպիսի դասաւորութիւնը, որ նա կգտնի ներկայ աշխատութեան մէջ, որքան համապատասխան է նիւթի ամբողջութեանը։

Կարևոր եմ հաշւում նաև յիշել, որ այս աշխատութեան գերմաներէն բնագիրը կազմում է հեղինակի իրաւաբանութեան դոկտորութեան տիտղոս ձեռք բերելու համար ներկայացրած և

ընդունուած գիտական շարադրութիւնը —դիսսերտացիան։ Այդ աշխատութիւնը տպագրուել է առաջ համեմատական իրաւաբանութեան հանդիսի XXV գրքում ուր տեղ է գտել մեծ գիտնական Կոլերի յատուկ ցանկութեամբ, այն Կոլերի, որ հայ իրաւունքի մասնագէտ է հաշւում գիտնական աշխարհում։ Թւում է թէ, այս հանգամանքը ամենալաւ վկայութիւնն է ներկայ աշխատութեան համար։

ԱՂԲԻՒՐՆԵՐՆ ՈՒ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹԻՒՆԸ

Ա. Աղբիւրները

1) Հայոց կանոնգիրքը (ձեռագիր).

2) Մխիթար Գօշի Դատաստանագիրքը, հրատարակութիւն Վ. Ծ. վարդ. Բաստամեանի. Վաղարշապատ. 1880 թ.

3) Սմբատ իշխանի Դատաստանագիրքը. Թարգմանութեան հետ հրատարակեց Յ. Կարստ, Շտրասբուրգ 1905 թ.

Բ. Գրականութիւն

1. ազգայինք

4) Ագաթանգեղոս, Պատմութիւն Հայոց. Վաղարշապատ. 1909 թ.

5) Առաքելեան Գ. Ամուսնական տարակուսանքներ. Բագու 1894 թ.

6) Բաստամեան Վ. Ծ. վ. Ամուսնութիւն հայոց, կիսակատար. Փորձ ամսագիր. Թիֆլիս 1880 թ.

7) Հանդէս Ազգագրական I—XX գրքեր. Թիֆլիս.

8) Ղլտճեան, Ա. վ. Ամուսնութիւն, Ամուսնալուծութիւն և Քաղաքացիական պսակ. Ալեքսանդրապօլ, 1904 թ.

9) Նոյն. Կանոնք Ներսէսի Հայոց կաթուղիկոսի. Հանդէս Ամսօրեայ. 1908 թ. V—VII. Վիեննա.

10) Մելիք-Թանգեան Ն. վ. Հայոց եկեղեցական իրաւունք. Շուշի, 1903 թ.

11) Մովսէս Խորենացի. Պատմութիւն Հայոց. գերմաներէն թարգմ. Լաուերի, Ռեգենբուրգ 1869 թ.

12) Սեբէոս. Պատմութիւն Հայոց. Պետերբուրգ 1880 թ.

13) Սեդրակեան. ա.-եպ. Ամուսնական խնդիրներ. Մոսկվա 1890 թ.

14) Փաւստոս Բիւզանդ. Պատմութիւն հայոց գերմ. թարգմ. Լաուէրի. Կեօլն. 1879 թ.

2. Արտասահմանեան

15) Rernhöft, Gesetze von Gortyn. Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft Bd. VII.

16) Bruns und Sachou, Syrirch—römisches Rechtsbuch. Leipzig.

17) Dernburg, Pandekten, B. III. Berlin 1892.

18) J. Jolly, Die juristischen Abschnitte aus dem Gesetzbuch des Manus. Zeitschr. für vergl. Rechtswissenschaft Bde. III. IV.

19) Karl Geldner. Überzetzung aus dem Avesta. Zeitschr. der morgenländischen Geselschaft, XXI.

20) Karst. J. Grundriss der Geschichte des armenischen Rechtes. Zeitschrift für vergl. Rechtswissen. Bde XIX und XX.

21) Kohler, J. Indisches Ehe—und Familienrecht. Zeitschr. f. vergl. Rechtswissen. Bd. III.

22) Նոյն. Die Ehe ohne und mit Mundium. Zeitschr. f. vergl. Rechtswissen. Bd. VI.

23) Նոյն. Altsyrisches und armenisches Recht. Zeitschr f. vergl. Rechtswissen. Bd. XIX. 1.

24) Նոյն. Das Recht der Birmanen. Zeitschr. f. vergl. Rechtswissen. Bd. VI.

25) Նոյն. Das Recht der Armenier. Zeitschr. f. vergl. Rechtswissenschaft. Bd. VII.

26) Leist, B, W. Alt-arisches ius gentium. Jena 1889.

27) Նոյն. Alt-arisches ius Civile. Jena. 1892.

28) Նոյն. Graeco—italische Rechtsgeschichte. Jena 1884.

29) Mègavorian, A. La Famille Armenienne. Lausanne, 1894.

30) Mitteis. Reichsrecht und Volksrecht. Leipzig, 1891.

31) Sohm, R. Das Recht der Eheschliessung. Weimar 1875,

ՏԵՐՄԻՆՈԼՈԳԻ

Այր=մարդ, տղամարդ, ամուսին.

Տիայր=Տանուտէր, ամուսին, տան հայր.

Այրի=կինը մեռած մարդ, մարդը մեռած կին, ժողովրդական բարբառով որբեւեւրի.

Ամուսնանալ=կին առնել, մարդու գնալ.

Աներ=կնոջ հայր.

Աղջիկ տեսնել=mentio.

Բաժինք=Աղջկայ մասը, բաժինը որ նա տանում է ամուսնանալիս հօր տանից.

Ջեհեզ=նոյնը (գաւառաբառ).

Երեստես, երեսաց տես, երեստեսուկ=այն ընծան, որ տալիս են նշանած աղջկան և հարսին նրան տեսնելու գնացած խնամիները—փեսայի կողմի ազգականները։

Հարս=աղի, եղբօր, հօրեղբօր կինը, նշանածը.

Հարսնառ=հարսը բերելու գնալ.

Հարսնաւոր=հարսը բերելու գնացողներ.

Հարսնեղբայր=հօրանց տանից հարսին ընկերացող պատանին, որ մնում է փեսայենց տանը մինչ ի հարսնիքի վերջը.

Հարսնքոյր=հօրանց տանից հարսի հետ հարսնիք գնացող հասակաւոր, հարսին ազգակից, կինը, որ մնում է փեսայենց տանը մինչ ի հարսանիքի վերջը։ Այս երկուսի նշանակութեան մասին տես իր տեղում.

Հարսանեաց ճաշ=պսակից յետոյ հարսնաւորներին տուած ճաշը։

Հարսնտես=հարսին տեսնելու գնալու ուրախութիւն.

Խնամի=հարսի և փեսայի կողմի ազգականներ.

Խնամենալ=աղջիկ տալ առնել.

Կանչ=հարսանեաց ճաշի ժամանակ և պսակից յետոյ փեսայի դրսանը կանգնած նորապսակ զոյգին արուած ընծաների բարձրաձայն յայտարարելը.

Կին=կնիկմարդ, ամուսին.

Կին առնել=ամուսնանալ.

Մակար=պսակին փեսայի ընկերներ.

Մարդ=տղամարդ, ամուսին.

Մարդու գնալ=ամուսնանալ, մարդ առնել.

Նշան=այն առարկան կամ առարկաները, որ տրւում է փեսի կողմից հարսին իբր ապացոյց նշանադրութեան.

Նշանել=նշան դնել, նշան տալ, նշան առնել, նշանադրութիւն, նշանախօսութիւն.
Նու=գաւառաբարբառի մէջ դեռ ևս հարս, եղբօր, հօրեղբօր կին։
Օժիտ=ընծայ, տղայի կողմից աղջկան տուած պարգև.
Փեսայ=փեսայ, աղջկայ մարդ.
Փեսատես=փեսին տեսնելու գնալու ուրախութիւն, քէֆ.
Պսակ=պսակադրութիւն.
Պսակել=պսակի արարողութիւնը կատարել տալ, ամուսնացնել.
Պսակուիլ=ամուսնանալ.
Սկեսրայր=մարդու հայրը՝ հարսի համար, կեսրար, սկեսուրի (կեսուրի) մարդը.
Սկեսուր=մարդու մայրը՝ հարսի համար, կեսուր.
Ջոնքանչ=կնոջ մայրը.
Քենի=կնոջ քոյրը.
Քաւոր=պսակի ժամանակ անհրաժեշտ վկան։

ՆԵՐԱԾՈՒԹԻՒՆ

§ 1

Ընդհանուր դիտողութիւններ

Համեմատական իրաւաբանութեան տեսակէտից, հայ իրաւունքն ու նրա ուսումնասիրութիւնը ոչ միայն պակաս արժէքաւոր չէ, այլ նաև խիստ կարևոր է, իբր արիական մի ժողովրդի*) իրաւունք։ Ձեռքի տակ եղած բոլոր հնարաւոր նիւթերի օգտագործութեամբ կատարուած հայ ցեղական իրաւունքի մանրազննին և լիակատար մշակուած մի ուսումնասիրութիւն դեռ պակասում է։ Այնպիսի մի աշխատութեան մասին է մեր խօսքը, որ մի կողմից յենուած և հիմնաւորուած լինի սովորոյթի իրաւունքի, հայ կանոնագրքի և հայ հին մատենագիրների տուեալների, աւել է ազգային աղբիւրների մատակարարած նիւթերի վրայ, միւս կողմից պատմական այլ յիշատակարանների, փորուածքների արդիւնքների և հայ հեղինակների կողմից թողած, և խօսակցութեան շատ

*) J. Kohler. Das Recht der Armenier. Zeitschr. f. vergl. Rechtswissenschaft. VII. «Թէ հայ ժողովուրդը հնդկա-եւրոպական (արիական) ծագում ունի, դա ստոյգ է, բայց թէ իրենց լեզուն հնդկաեւրոպական լեզուների մէջ ինչ տեղ է բռնում, կամ մասնաւորապէս որքան իրանական և կովկասեան լեզուներին մօտ ազգականութիւն ունի, մեծ հարցասիրութեան առարկայ է։ Տես. Z. Müller Ethnographie s. 527., Hiibschmann. Zeitschr. f. vergl. sprachforschung. N. F VII. s. 411, Brugmann, Grundriss der vergl. Grammatik. s. 5.»

նիւթ եղած, Դատաստանագրքերի տեսակների վրայ։ Անտեղի կը լինէր հիմնաւորել, թէ ինչու այդպիսի մի ուսումնասիրութեան երեւան գալը խիստ կարեւոր է հայ հին քաղաքակրթութեան այդ խոշոր և գլխաւոր մի կողմը պարզելու համար։ Առանց չափազանցութեան կարող ենք ասել, որ հայ իրաւունքի նման մի ուսումնասիրութիւն առաջ կբերէր և կնշանակէր հայ իրաւունքի գիտութեան մէջ մի յեղաշրջումն։

Ներկայ աշխատութիւնն զբաղուելու չէ հայ իրաւունքի ուսումնասիրութեամբ՝ իր ամբողջ ծաւալով, այլ այդ իրաւունքի մի մասնակի խնդրով։ Սա նուիրուած պիտի լինի հայ ամուսնական իրաւունքի հետազօտութեանը միայն, որին նախընթաց պիտի լինի հայ ընտանիքի կազմակերպութեան բնորոշումը։

Ինչպէս յետագայ շարադրութիւնից երեւալու է, հայ ամուսնական իրաւունքն ըմբռնման հիմնական նշաններ ունի, որ միւս արիական ազգերի իրաւական ըմբռնողութեանց հետ հիմնաւորապէս ցեղակից են։ Կասկածից դուրս է, որ հայ իրաւունքի և արիական ազգերի իրաւունքի սիստեմների զօրեղ շփման կէտերը չեն կարող այլ կերպ բացատրուել, քան այդ իրաւունքների մի ընդհանուր աղբիւրի գոյութեան իրողութեամբ։ Այս ակնարկած դէպքերում մենք գործ չունենք, այսպէս կոչուած, շրջիկ իրաւական հասկացողութիւնների ու սովորոյթի իրաւունքի թափառող երեւոյթների հետ։ Այս բանն ընթերցողը թող լաւ ի միտ առնի։

Երկար ժամանակներից ի վեր Bruns, Mitteis, Karst և ուրիշ գիտնականներ խօսում են այն մեծ ազդեցութեան մասին, որ ունեցել է յունա-հռոմէական, բայց նամանաւանդ սկզբնական շրջանում յունական իրաւունքը Առաջաւոր Ասիայի ժողովուրդների, դոցա հետ միասին նաև հայ իրաւունքի վրայ։

Հայ իրաւունքի վրայ յատկապէս յունականի ունեցած ազդեցութիւնը, պէտք է ասել, խիստ շատ է չափազանցրած։ Ինչպէս վերեւում էլ ասեցինք, այդ ազդեցութեան եղած լինելու կողմնակից է նաև պրոֆեսսոր Յ. Կարստը, որի աշխատութեան մասին խօսելիս, պրօֆ. Յ. Կոլերը ընդհանրապէս հաւանութիւն տալով, ասում է. «Միայն դէմ ենք այն բանին որ Կարստը Միտտայսի աշխատանքի ազդեցութեան տակ, յունական իրաւունքի արեւելքի վրայ արած շատ մեծ ազդեցութիւն է ընդունում»*)։

Յունական իրաւունքի հայկականի վրայ, ըստ իս, ենթադրական այս ազդեցութեան մասին ասուածին հարկ ենք համարում կտրուկ կերպով նկատել, որ օտար իրաւունքի ըմբռնողութեանց ազդեցութեան մասին ամենաչնչին խօսքն անգամ չի

*) Zeitschr. f. vergl. R. wissen. XIX. 1. s. 114 f.

կարող տեղի ունենալ, երբ խօսքը մի ընդհանուր արիական հիմնարկութեան է վերաբերում, ու երբ այդպիսի իրաւական մի ինստիտուտի գոյութիւնն հայ իրաւունքի մէջ ապացուցուած է։ Արդ, երբ հայ իրաւունքի մէջ այդպիսի մի ընդհանուր արիական իրաւական ըմբռնողութիւն կայ, արիական ամեն նշաններով, այն ժամանակ հայ իրաւունքի մէջ այդպիսի իրաւական մի հասկացողութեան գոյութիւնը փոխառած չի կարելի համարել, ու հիմք չունինք փոխառած համարել։ Չենք կարող դա նաև արիական որ և է ազգի իրաւունքի արած ազդեցութեամբ բացատրել։ Ընդհանուր արիական—հնդ-եւրոպական իրաւական մի հասկացողութիւն, մի ինստիտուտ, եթէ այդպիսին հայկական իրաւունքի մէջ լինելն ապացուցուած է, նոյնքան հայկական է, որքան և նոյն ինստիտուտը յոյների մօտ յունական, հռոմայեցոց մօտ հռոմէական, հնդիկների մօտ հնդկական, գերմանների մօտ գերմանական, սլաւօնների մօտ սլաւօնական, իսկ բոլորը միասին վերցրած իր արմատում հին արիական, որ աղբիւրն ու մայրն է բոլոր արիների իրաւական հիմնական ու սկզբնական հասկացողութիւնների։

Հայ իրաւունքի արիական իրաւունքի մի ճիւղը լինելու համոզմանն ենք մենք, ու նոյնն ամեն հնարաւոր միջոցներով ապացուցանելու եռանդով ու համոզմամբ տոգորուած։ Ուստի և ամեն մի ազդեցութիւն ու փոխառութիւն օտար իրաւունքից, որ իր հիմքում կունենայ հայ իրաւունքում եղած արիական որևէ իրաւական ըմբռնողութիւն, մենք պիտի կտրուկ կերպով մերժենք։ Այդպիսի իւրաքանչիւր դէպքում ոչ միայն պիտի անապացոյց համարենք հայ իրաւունքի վրայ եղած որևէ ազդեցութիւն, այլ և միանգամայն ժխտելի, գոյութիւն չունեցող։ Անցնենք.

Կարստի այն կարծիքը, որ իբր թէ հայկական իրաւունքը յունականի ազդեցութեան շնորհիւ ստացել է արևմտեան ժողովրդների իրաւունքի բնոյթ*), ես մերժում եմ։ Որքան և այս կարծիքը լաւ հիմնաւորուած լինի, այնուամենայնիւ այդ կարծիքը իր ծագմամբ պարտական է այն հանգամանքին, որ այսպէս կոչուած «հայկական» դատաստանագիրքը առանց այլ և այլութեան հայ իրաւունքի աղբիւր են ճանաչուած։ Մարդիկ իրենց նեղութիւն չեն տուել հայ իրաւունքի աղբիւրները մի խիստ քննադատութեան ու ուսումնասիրութեան տակ ձգելու։ Նոքա աղբիւրների խիստ կարևոր խնդիրը չլուծած, մասնաւոր մարդկանց կազմած դատաստանագիրքն անուանել են հայոց դատաստանագիրք, ու նրանցից առանց դժուարութեան օգտւում են .

*)Zeitschr. f. vergl. Rechtsw. XX. 1 s. 107 f.

հայ հին իրաւունքի շէնքը կառուցանելու համար։ Խիստ զարմանալի վերաբերմունք!

Որ թէ Մխիթար Գօշի և թէ Սմբատ իշխանի դատաստանագիրքը իրեն բովանդակութեան ամենամեծ մասով օտար իրաւունք են ներկայացնում, այդ մասին չի կասկածում և ոչ ոք։ Բայց թէ մասնաւոր անհատների կողմից զանազան օտար աղբիւրներից իրար հետ կարկատած այդ դատաստանագրքերը ինչպէ՞ս կարելի է հայ իրաւունքի վերականգման գործին իբր նիւթ ծառայեցնել, ինձ համար մնում է ցարդ անհասկանալի։ Չեմ վարանել ասել, որ սա մի մեծ սխալ է, ու այս սխալն արել են— թող ներուի ինձ բացարձակ ասել—հայ իրաւունքի բոլոր ուսումնասիրողները։ Այդ սխալի պարզ հետեւանքն այն է, որ առանց խտրութիւն դնելու, այդ դատաստանագրքերի տուած նիւթը նկատուել է հայ-ազգային իրաւունք։

Որ հայերը ունեցել են ազգային իրաւունք, և որ այդ իրաւունքը դեռ այսօր էլ մասամբ շարունակում է ապրել այդ ժողովրդի կեանքում, այդ մասին մեր հայրենի իրաւունքի աղբիւրները մատակարարում են բաւականին ապացոյցներ։

Շատ հասկանալի է, որ մեր ներկայ աշխատութեան մէջ մըտադրութիւն չունինք հայ իրաւունքն իր ամբողջութեամբ հարցասիրութեան նիւթ շինել՝ ինչպէս այդ մի անգամ արդէն ասել ենք։ Բայց հայկական իրաւունքի առանձնակի հիմնարկութիւնները որքան որ ազգային ամուսնական իրաւունքի հետ կապ ունին, պէտք է համապատասխան հարցերին պատասխանելու համար կարևոր խորհրդածութիւններ անեմ և առաջներս դրուած այդ մասին աղբիւրների նիւթերը ճշգրիտ ու մանրազննին քննութեան ենթարկեմ։

Այստեղ հետեւեալն ենք կարևոր հաշւում առաջ բերելու.

a) Մարդու կողմից յօգուտ անպարտ կնոջը լինելիք, իբր ամուսնալուծութեան հետեւանք, տուգանքի հայկական իրաւակարգը տարբեր է, ինչպէս մենք կը տեսնենք, ցայտուն կերպով, Bor-tyn-ի օրէնքի տրամադրութիւնից, ինչպէս և «հռոմէական և ֆռանկօ-արևմտական իրաւունքի իրաւական նորմերից։*) Այս խնդրում առաջ բերածս իրաւունքների որևէ ազդեցութիւն հայ իրաւունքի վրայ կտրուկ կերպով ետ է մղուելու։

b) Հայկական բաժինքի (dos) և ամուսնալուծութեան տուգանքի (donatio propter nuptias) հիմունքները յատուկ են հայրենի իրաւունքին և ազգային կնիք ունին։

*) Karst. Rechtsbuch, II. s. 100 f.

c) Առանձնապէս մեծ նշանակութիւն ունին հայկական ժառանգական իրաւունքի ղեկավարող սկզբունքները։ Իր հիմքում արիական-հնդօ-եւրոպական, հայկական ժառանգական իրաւունքը, աղջիկների ժառանգելու նկատմամբ, բերում է այնպիսի յատկանիշներ հանդէս, որոնք պէտք է նկատուին իբր հայ-ազգային իրաւունքի իրաւաըմբռնողութեան նշաններ։ Այդ նշանները այնքան տիպիք են և նախնական արիական, որ այլ կերպ բացատրելու կամ օտար ազդեցութեամբ մեկնելու հնարաւորութեանը տեղ չեն թողնում։ Այս խնդրի վրայ աւելի մանրամասն կանգ առնել չենք կարող, դա մեզ շատ հեռուն կը տանէր։ Սակայն, հայկական այդ ինքնուրոյն ինստիտուտի մի թէկուզ ստուերական ուրուագիծը տալու համար պատմական քանի մի ապացոյցներ չեմ վարանիլ առաջ բերել։ Այդ էլ անում ենք, որպէս զի մասնագէտների առաջ անապացոյց չերեւայ մեր ներկայ յայտարարութիւնը։

Այստեղ խօսքը վերաբերում է ի մասնաւորի հայ աղջիկների ժառանգական իրաւունքին և այդ յատկապէս Յուստինիանոսից առաջուայ շրջանին, այսինքն Քրիստոսից յետոյ վեցերորդ դարից առաջուայ շրջանին։ Եւ այդ այն պարզ պատճառով, որ Յուստինիանոս մեծը օրէնսդրական իր կարգադրութիւնների մէջ թողել է իր, շատ յայտնի, Քսանումէկերորդ նովելլը։

Նախքան թէ կանգնէինք մեր մտքերի շարայարութեանը, խիստ կարևոր է, որ այստեղ թարգմանաբար առաջ բերէինք պատմական այդ վաւերագրերը։

Քսանումէկերորդ նովելլա.

De Armeniis, ut et illi per omnia Romanorum leges sequantur

(Հայերին, և որ նոքա բոլոր բաներում հռոմէական օրէնքների համեմատ պէտք է վարուին)։

Կայսր Յուստինիանոսը Հայաստանի պրոկոնսուլ Ակակիոսին.

Ներածութիւն.—Որովհետև մեր կամքն է, որ հայոց աշխարհը հնարաւոր եղածին չափ լաւ օրէնքներ ունենայ, և մեր հպատակութեան տակ գտնուած երկրներից և ոչ մի բանում չտարբերուի, դրա համար այդ երկիրն էլ հռոմէական իշխանութեան տակ դրինք, նրանում, որ մենք դրա նախկին անուանումները վերացրինք և սովորեցրինք հռոմէական հիմնարկութիւններից օգտուել. և նոյնպէս կարգադրեցինք, որ ոչ մի այլ, քան հռոմէական օրէնքներ նոցանում գործադրուին։ Բացի դրանից, մենք մի կարգադրութիւն արինք, որ այն, ինչ որ մինչի այժմ նոցա մօտ անթոյլատրելի բան էր տեղի ունենում, լաւացնել, այսինքն որ անքաղաքակիրթ ազգերի ձևով ու եղանակով միայն տղամարդիկը իրենց ծնողներին, որդոցն ու եղբայրներին այլ ևս

չժառանգեն, ու կանայք այդ ժառանգութիւնից դուրս ձգուին, նոյնպէս որ վերջիններս առանց բաժինքի ամուսնանան, և կամ մարդկանց կողմից փողով գնուին, ինչ որ մինչ ի օրս նոցա (հայերի) մօտ բարբարոսների արածի ձևով տեղի է ունենում, այնպէս որ ոչ միայն իրենք այսպէս կոպիտ ձևով են վարւում, այլ նաև ուրիշ ժողովուրդներ բնութիւնն այնպէս են արհամարհում և կանացի սեռը արատաւորում, կարծես թէ նա (այդ սեռը) ամենևին Աստուծոյ ստեղծածը չէ, և մարդկային սերունդը աճեցնելու համար իր մասը չի մատուցանում, այլ ասես թէ իբր արհամարհելի և յարգանքի անարժան մի բան ամենևին պատուի արժանի չէ։

Առաջին գլուխ.—Ներկայ օրէնքովս մենք սահմանում ենք, որ ինչ կանանց սեռի ժառանգելուն է վերաբերում, հայ ժողովրդի մօտ նոյնը ի կատար ածուի, ինչ որ մեզանում է գործադրւում, և որ ոչ մի տարբերութիւն չպէտք է լինի տղամարդոց և կանանց սեռերի մէջ, այլ, ինչպէս որ մեր օրէնքների մէջ կայ, ինչ ձևով որ ծնողները ժառանգելիս իրար յաջորդում են, հայրը և մայրը, պապն ու մամը, հաւասար կերպով և աւելի հեռու ազգակիցները, կամ նոյնպէս ցած իջնող գծի անդամները, ինչպէս որդին և աղջիկը և նոցանից շառաւեղած անձինք, այնպէս որ այս օրէնքը հայերի մօտ ևս գործադրուելու է, ու հայկական օրէնքները այս մտքով հռոմէականներից չպէտք է տարբերուին։ Նոյնպէս, որովհետև նոքա մեր պետութեանն են պատկանում և միւս ազգերի հետ մեր իշխանութեանն են ենթակայ՝ ուստի և այն ամենը պիտի մեզ հետ վայելեն, ինչ որ մերն է, իրենց կանայք ևս պէտք է այն հաւասարութիւնից, որ մեզանում գոյութիւն ունի, չմերժուին. ընդհակառակը, մեր օրէնքները պէտք է հաւասարապէս բոլորի վրայ տարածուին, ինչպէս այն օրէնքները, որ մենք հին ժամանակների գրութիւններից ենք հաւաքել տալիս ու մեր օրէնքների մէջ (Institution—հիմնական օրէնքները, Digesten, Pandekten—քաղաքացիական օրէնքներ կամ օրէնքների ժողովածու) իրար մօտ տեղաւորում, ինչպէս և այն օրէնքները, որ կայսերական կարգադրութիւններից և ինչպէս մեր նախորդների նոյնպէս և մեր վարչութեան ժամանակ են շարադրուած։

Երկրորդ գլուխ.—Դրա համար մենք կարգադրում ենք, որ այս ամենը յետագայ բոլոր ժամանակների համար կիրառուի և այս տասնչորսերորդ ինդիկցիոնի*) սկզբից, երբ մենք այս օրէն-

*) Իւրաքանչիւր ինդիկցիոնը ունի տասն և հինգ տարուայ մի շրջան։ Առաջին ինդիկցիոնի սկիզբն է Քրիստոսի թուականից երեք հանած։ Մի որևէ թուական իմանալու համար թէ որ երորդ ինդիկցիոնն է, հանած 3 մնացածը պէտք է բաժանել 15-ի վրայ։

քը սահմանում ենք, մտնելու է զօրութեան մէջ։ Քանի որ վախով հնի ետևից ընկնելը և դէպի հինը ետ դառնալը կը բերէ խառնաշփոթութիւն, քան թէ որ այդ օրէնսդրի պահանջն է։ Բայց (ինչպէս մենք ասինք) տասնչորսերորդ ինդիկցիոնի մուտքից և բոլոր յետագայ ժամանակների համար պէտք է ժառանգելու կարգը հաւասար լինի, և ինչ որ դրան է վերաբերում, պէտք է ապագայում ինչպէս տղամարդոց, ճիշտ նոյնպէս և կանանց վերաբերմամբ նոյն ձևով տեղի ունենայ։ Ինչ որ առաջ է տեղի ունեցել, մենք թոյլ ենք տալիս, լինի ամենն այնպէս ինչպէս որ նախկին կարգն է տրամադրում, ինչպէս կայքերի նկատմամբ, որոնք genearchica են (ցեղական), այնպէս էլ ծնացածների նկատմամբ, և կանանց սեռի անձինք պէտք է մաս չունենան կայքերից, որոնք genearchia են, նոյնպէս, եթէ նոքա արդէն բաժանուած են, այնպէս և ժառանգութեան նկատմամբ, որ մինչ ի տասներեքերորդ ինտիկցիոնն արդէն մուտք են գործել, այլ միայն այս ժամանակից սկսած, որ է տասնչորսերորդ ինտիկցիոնը, պէտք է, ինչպէս մենք սահմանում ենք, այն, ինչ որ մեզնից կարգադրուած է իր զօրութեան մէջ մտնի։

Վերջ.—Մեր այս կամքը և ինչ որ ներկայ օրէնքով պարզել ենք, դու և քո յետնորդները պէտք է ամեն ժամանակ ուշադրութեան առնելու աշխատիք։ Տրուած է Կոստանդնուպօլսում, 18-ին մարտի (536 թիւ)։

Յուստինիանոսի այս նովելլի համաձայն, յամենայն դէպս արևմտեան Հայաստանում, երբ այդ կայսեր ժամանակ հայ աղջկերք անշարժ կայքեր ժառանգելու իրաւունքից զրկուած են եղել։

Սրա հակառակ, ինչպէս մենք կը տեսնենք, պատմական փաստերը ցոյց են տալիս, որ հայ աղջկերք իրենց հօր կարողութիւնից մաս, նոյնիսկ անշարժ գոյք, ստանալու իրաւունքն ունեցել են Յուստինիանի օրէնսդրութիւնից շատ առաջ։ Ահա այս հանգամանքը խիստ կերպով հակասում է ինչպէս № 21 նովելլին, այնպէս էլ հայ իրաւունքի գիտութեան մէջ տիրող կարծիքին։ Պրօֆ. Kohler-ը այն համոզման է, որ «հայ աղջկերքը, առնուազն ժառանգական անշարժ կայքերի նկատմամբ, ժառանգելու կարգից դուրս էին ձգուած Յուստինիան շրջանից առաջ»։ Karst-ը գտնում է, որ այս կարծիքը տեղին է (Rechtsbuch, II. s. 169.)։ Այս հաւաստումը հերքելու յարմարաւոր տեղը չէ այս, միայն թէ կուզէի առ այժմ յիշել, որ լեհահայոց դատաստանագրքի հետևեալ նախադասութեան մէջ (c. 116)—«equalls divisio debet cedere et venire tam ad tilios quam ad filias aequali sorte et successione»,

որը Karst-ը (Rechtsbuch, II, s. 169) «վերջին ժամանակների նորութիւն է» հաշւում, հայ ժողովրդի հին իրաւաըմբռնողութիւնն է որոշ չափով վերարտադրուած։

d) Հայկական բաժինքն իսկապէս է աղջկայ մասը, բաժինը հօր կարողութիւնից։ Այստեղ պէտք է տարբերել երկու բան, մէկ՝ բաժին շարժական գոյքից և մէկն էլ՝ բաժին ժառանգական կալուածքներից։

e) Ցիշածս դատաստանագրքերի ուսումնասիրութիւնից յետոյ ես այն համոզմանն յանգայ, որ գոքա, հայ իրաւունքի հիմնական պրինցիպները որոշ ձեւակերպելու համար, պէտք է միմիայն իբր երկրորդական աղբիւր առաջ քաշել։

Հայ իրաւունքի հետախուզողին հէնց սկզբից պէտք է պարզ լինի, որ նա այդ իրաւունքի աղբիւրների մէջ հայ-ազգային նիւթը օտար իրաւունքի նիւթերից որոշելու է։ Ուսումնասիրել է նա հայ իրաւունքն առանց այդ յիշածս դատաստանագրքերի գործածութեան և նրա հիմունքները որոշել, այն ժամանակ նա եկած կը լինի այն համոզման, որ բազմաթիւ իրաւական ինստիտուտներ կան, որոնք ազգային կնիք ունին։ Միմիայն այսպիսի նախընթաց լուրջ աշխատանքը կը հասցնէ հետազօտողին այն կէտին, որ նա վստահօրէն կասի, թէ Մխիթար-Գօշի մէջ, Սմբատի դատաստանագրքում ինչն է ազգային հայկական և ինչը հայ իրաւունքին օտար։

f) Որքան որ ես հայ իրաւունքի գրականութեանը ծանօթ եմ, ուսումնասիրողները վերագրում են յունա-հռոմէական իրաւունքին մի մեծ ազդեցութիւն հայկականի վրայ, և մինչև իսկ հաւաստում են, որ հայ իրաւունքի որոշ շատ ինստիտուտներ հասարակ փոխառութիւններ են յունական իրաւունքից։ Karst-ը դեռ աւելի հեռուն է գնում. այդ բոլորն ընդունելով հանդերձ՝ նա բացի դրանից, հայկական մի քանի ինստիտուտների գոյութիւնը ֆրանկօ-լատինական իրաւունքով է մեկնում ու վերջնիցս ծագած լինելն ենթադրում. (Rechtsbuch, II. s. 173)։

Հայ իրաւունքի ուսումնասիրութիւնն, ինչպէս ասացի, վերջին ժամանակներս ստացել է մի այլ ուղղութիւն, գլխաւորապէս, պէտք է ասել, իմ ջանքերով։ Այս գործում Kohler-ը մատնանշել է, թէ պէտք է հայ սովորոյթի իրաւունքն ու հայկական իրաւունքի ազգային աղբիւրները նկատ առնուէին։ Իսկ ես ձգտել եմ ցոյց տալ և այն ոչ առանց աջողութեան, որ զուտ հայկական աղբիւրների շարքում Գօշի և Սմբատի դատաստանագրքերը տեղ չունին բռնելու ու նոցա տւեալները իբր ազգային իրաւունքի նիւթ ոչ կարելի է ընդունել և ոչ էլ օգտագործել։

Չնայելով այս մերժողական ուղղութեանն, այնուամենայնիւ անժխտելի է, որ այդ գրքերը ազգային իրաւունքի հետքեր պարունակում են իրենց մէջ, միայն հետքեր։ Բայց որովհետև հայ իրաւունքի հէնց այդ մնացորդները յիշած դատաստանագրքերի իրաւունքի սիստեմի հետ հակասութեան մէջ են գտնւում ու նրանց հետ չեն մերւում, ուստի և մարդիկ թեքւում են այն կարծիքին, որ հենց այդ իրաւական ըմբռնումները օտար իրաւունքներից արւած փոխառութիւններ են։

Այս առթիւ հետևեալ օրինակն առաջ կը բերէի.—

Ընդհանուր արիական իրաւական մի հիմնարկութիւն կայ, որ նաև Հայ իրաւունքին էլ է յատուկ։ Դա հին արիական putrika-putran է, որ Հայ ազգային իրաւունքի ցեղային գունաւորումն ունի և կոչւում է *Տնփեսայութիւն* *)։ Իրաւական այս ըմբռնողութեան համաձայն, եղբայրազուրկ աղջիկը իր հօր ընդհանուր ժառանգն է։ Հայկական Տնփեսայութիւնը, որի մասին յետագայ շարայարութեան մէջ դեռ խօսք է լինելու, հայ ժողովրդի կեանքի մէջ խոր արմատներ ձգած մի հիմնարկութիւն է, և որը դեռ գոյութիւն ունի ու գործում է Հայաստանում։ Արիական այս հիմնարկութեան հայկական իրաւունքի մէջ գտնուելը ունի ի միջի այլոց հայկական ազգային ժառանգական իրաւունքի համար ևս մեծ նշանակութիւն։

Սմբատի Դատաստանագրքի մէջ տեղ է գրաւել հայկական տնփեսայութիւնը—putrika, putra,—որը, նրա աղբիւր կազմող Գօշի Դատաստանագրքի մէջ պակասում է։ Այս հանգամանքը հարկադրել է Կարստին ենթադրութիւններ անել, թէ Կիլիկեան Դատաստանագրքի հեղինակը որտեղից է փոխ առել և իր դատաստանագրքին միացրել այդ ինստիտուտը։ Նա գրում է, ինչ որ զարմանալի պիտի թւի, դա այն է, որ դրա մէջ (Տնփեսայութեան) հայկական իրաւունքին մի օտար գիծ կայ, որը ոչ Դատաստանագրքի (Գօշի).և ոչ էլ յունա-բիւզանդական իրաւունքին է յատուկ... Ընդհակառակը թերևս կարելի լինէր Ֆրանկօ-Լատինական սովորոյթի իրաւունքի ազդեցութեան վրա կանգ առնել. (Rechtsbuch II, S. 173.)։

Բայց բանի էութիւնը շատ աւելի հասարակ է, քան կարծւում է։ Հարկաւոր էր որ մարդ ծանօթ լինէր արիական putrika-putra ինստիտուտի հայկական իրաւունքի մէջ գոյութիւն ունենալուն. այսինքն հայկական Տնփեսայութեանը։

---

*) Տնփեսայութեան ինստիտուտը չպէտք է, այսպէս կոչւած, մայր իշխանութեան հետք հաշւել. այն իրաւական յարաբերութիւնը, որ կայ Տնփեսայի և նրա կնոջ մէջ, ոչ միայն մայր իշխանութեան հետ ոչ մի կապ չունի, այլ նաև նրան միանգամայն խորթ է։

Ինչու պէտք է զարմանալի լինի, որ հայ աղջկերք ժառանգելու իրաւունք կարողանային ունենալ։ Ինչու պէտք է հայկական իրաւունքին աղջիկ ժառանգների իրաւունքները օտար լինէին, քանի որ մենք ապացոյցներ ունինք, որ դեռ Նախյուստինեան ժամանակում հայ աղջկերքը ժառանգելու կարգից չեն դուրս ձգուած եղել։ Կարստն իսկապէս չէ հիմնաւորել անփեսայութեան ինստիտուտի հայկական իրաւունքին օտար լինելու համոզմունքը, մինչև իսկ նոյնը հիմնաւորել չէ էլ փորձել։ Նա պէտք էր իսկապէս, առանց ենթադրութիւններ անելու, դատաստանագրքին (Սմբատի, յօդ. 90) հաւատ ընծայէր ու դրա մէջ հայերի մի իրաւական հասկացողութիւնն ընդունչմարէր։

Ցամենայն դէպս ուզում եմ ես այստեղ վրաբերել, որ ոչ միայն այս դէպքում, այլ նաև առհասարակ հայկական իրաւունքի փրանկօ-լատինականից ազդուելը միանգամայն տարամերժ է։

ց) *Մխիթար Գօշն իր Դատաստանագրքի մէջ (յօդ. 121) ասում է հետևեալը մահմեդականների սովորութիւնների մասին «որ նոքա ամենից առաջ, ամուսնացող կնոջ գինն են որոշում, որին նոքա մահր են անուանում, և որը հռոմայեցիների մօտ դուար է կոչւում, յետոյ նոքա որոշում են նաև աղջկայ մասը հայրական կարողութեան մէջ, որին պառոյգ են կոչում»... Դրան կից նա աւելացնում է. «Մեզ մօտ սա այսպէս չէ, մարդը ոչ մի գնման վճար իր կնոջ անձի համար չի տալիս, միմիայն սակաւ իրեր, որը երեսաց—տես անունն է կրում. և կինն իր բաժինքով գնում է իր մարդու տունը և մտնում է նրա իշխանութեան տակ»։ *)*

---

*) *Խիստ կարևորութեան համար, այստեղ առաջ ենք բերում Գօշի այդ յօդուածի բնագիրն իր ամբողջութեամբ։ Մասն առաջին.–Տես.* **Յաղագս դատաստանաց առանձնաց մահուան եւ անդրէն դառնալոց բաժնի նորա, որ կոչի պառոյգ.** *121 «Այլապէս լինի առ մահմետականսն զուգումն ամուսնութեան. զի հատանեն նախ գին անձին կնոջն, որ կոչի մահր. նոյն և այս առ հռոմայեցիսն տուայր կոչի. սորա սահմանեն և զբաժին կնոջն ի հայրենի իրաց. որ կոչի պառոյգ։ Եւ ի տիրելն առն ամուսնութեամբ անձին կնոջն յայնժամ հատէ մահրն անդառնալի կնոջն մնայ։ Իսկ յորժամ մանուկ ծնանի, յայնժամ ապա հատանեն ձեռք առնն ի պառոյգ կնոջն, բայց ՝ի մահրն բնաւին ոչ. վասն այնր սահմանեցին որ՝ թէ ծնցի կինն և զձայն նորա լուէ ոք, յայնժամ հատէ պառոյգն մնայ ի կամս առնն, զի թերևս ոչնիցի փոխարէն մահրին և տուայրին, զոր ետ կնոջն։ Իսկ առ մեզ ոչ է այդպէս. այլ այրն ոչ տայ գին անձին կնոջն, բայց սակաւ իրս, զոր և երեսաց տեսոյ անուն կոչեն, և կին իւր բաժնիւն գայ ի տուն առնն և լինի ի ձեռս առնն։ Վասն որոյ պատշաճ համարիմք զի ի մահուան՝ թէ մնայցէ զաւակ՝ հոգասցի հոգւոյ նորա պէտք և մնացեալն զաւակին լիցին։ Իսկ թէ զաւակ չիցէ մնացեալ, թէև երկուս կամ երիս ծնեալ իցին, դարձցի անդրէն բաժինն ի ձեռս ծնողացն կամ եղբարցն նորա. և ըստ նորին պատուիրելոյ հոգասցի զհոգւի գիտութեամբ առնն, և որ սակաւ մնայ նոցա լի–*

Խօսքն այստեղ, ինչպէս մասնագէտ ընթերցողը կտեսնի, donatio propter nuptias-*ին է վերաբերում։ Գօշին յայտնի է եղել, որ «մեղանում» (հայերի մէջ) դրա նկատմամբ այլ կարգեր են եղել և որ այդ կարգերը մահմեդականների և հռոմայեցիների սովորութիւններին չեն համապատասխանել։ Գօշին յայտնի է եղել, որ մեղանում* donaiio propter nuptias-*ը նշանադրութեան խօսք տալ առնելիս չեն կտրում վերջացնում։ Բայց որովհետև նա զանազան ինստիտուտներ իրար է խառնում, ու* donatio-*յի էութիւնն ու նշանակութիւնը պարզ կերպով չի հասկացել, ու չի ճանաչել, շփոթում է այն բաշլղ կոչուած (գնման միջոցով ամուսնութեան ժամանակ) վճարի հետ։*

Գօշի համար մի բան էլ պարզ է եղել,—որ հայ աղջկերք ամուսնանալիս հետները բաժինք էին տանում. այս բանը նա դուրս է բերել իր 121-րդ յօդուածի երկրորդ հատուածի առաջին մասում։ Շատ բան, ինչ որ Գօշը նրա երկրորդ մասումն է բացատրել ձգտում, յենւում է Դատաստանագրքի հեղինակի հայկական իրաւունքի ոչ այնքան տգիտութեան վրայ, որքան նաև այն բանի վրայ, որ նա չի կարողացել իր տեսած, իր ժամանակում գործող իրաւական սովորութնները ձևակերպել ու իրենց բնորոշիչ գծերով, իբր ամբողջական իրաւական ինստիտուտներ, գրի առնել։ Դրա համար, նա պէտք է աւելի ոչ միայն պատրաստութիւն ունենար, այլ նաև տեսած լսածը վերլուծելու ու որոշ կոնկրետ ըմբռնողութիւնների տակ համախմբելու մտաւոր մեծ կարողութիւն. այդ բանը նրա մօտ չենք տեսնում։ Ուստի և այդ յօդուածի մէջ իրար խառնուած են հայ և օտար իրաւական ըմբռնողութիւններ։

Այդ 121-րդ յօդուածն, յամենայն դէպս, ինչքան որ նա հայ իրաւունքի հետքեր է պարունակում, հետևեալ երեք գլխաւոր հիմունքներն է պարզ որոշում.—1. որ հայ իրաւունքին յատուկ չէ ամուսնութեան ժամանակ donatio propter nuptias-*ը կտրել վերջացնել, այդ իրաւակարգն երբէք գոյութիւն չի ունեցել հայ ժողովրդի մօտ այդ ձևով. իսկ թէ ինչ բնոյթ ունի Հայոց այդ ինստիտուտը, դա կտեսնենք մենք իր տեղում, 2. Որ փեսան իր*

ցի։ Իսկ վճար պռուգացն այսպէս լիցի. ոսկեղէն կամ արծաթեղէն—նոյն իրքն դարձցին կամ գինք նորին. իսկ կենդանիք—կամ անաճ և անմահ համարեսցին, և կամ թէ աճեալ իցէ և ոչ պակասեալ՝ զգլուխն առցէ և զկէս աճին, և կէս աճին առնն լիցի։ Իսկ հանդերձեղէն իրք, զոր ի միասին մաշեալ են, նոյն այն դարձցի. բայց օժիտ, զոր արարեալ իցէ, մի յիշեսցի։ Եւ եթէ ի միասին յամեալ իցեն ժամանակս, պարտ է առնն յաւելմէ իրաց բաժինս հանել ի վերայ մահու նորա իբրև տան տիկնոջն։

Եւ զայս այսպէս վարկաք լինել դատաստանն։

հարսնացուին գնման միջոցով է ձեռք բերում. 3. որ հարսնացուն իր հետ տանում է փեսայի տունը մի բաժինք։ Հայկական բաժինքի հետ մենք կծանօթանանք դրան նուիրուած յատուկ հատուածում։

Խնդիրն աւելի լուսաբանելու համար կարող է նաև հետևեալը ծառայիլ։—Գօշի համար պարզ չէր այն բանը, որ փեսացուի իր հարսին կամ ճիշտն ասած իր ապագայ կնոջը տուած ընծաները ամուսնութեան դաշն կնքելիս ունէին վերջնիս անձի գնման վճարի նշանակութիւնը։ Մինչդեռ իսկական գնման միջոցով ամուսնութիւնը Հայաստանի միայն գիւղերումն էր և է պատահում, քաղաքներում և իշխանազն ընտանիքներում թէ առաջ և Գօշի ժամանակում և թէ յետագայում ու մեր օրերում անյայտացել էր։ Թէ Գօշի ժամանակում ամուսնութեան ներկայ ձևը—ամուսնութիւնն առանց րէալ գնման—քաղաքացիութիւն ստացած մի իրաւակարգ է եղել, դա երևում է, ինչպէս տեսանք, դատաստանագրքի 121-րդ յօդուածից։ Սա մի նշանաւոր քայլ էր դէպի առաջ. բայց այդ իրաւակարգն ու իրաւըմբռնողութիւնը, ինչպէս շատ փաստեր մատնանշում են, գոյութիւն է ունեցել հայերի մէջ Գօշից շատ դարեր առաջ։

Ամուսնութեան բոլոր սովորութիւնները, սակայն, որքան և նոքա մերժէին ուղղակի գնման ձևը, այնուամենայնիւ, ամուսնութեան, իբր առևտրական մի ձեռնարկութեան, սովորութիւնների մէջ, նոյն իսկ նրա ամենապարզ ձևերի մէջ մնացել են իր նախկին—տուր և առ— որոշ, պարզ հետքեր։ Այդ հետքերն այն ընծաներն են, որ փեսացուի կողմից հարսնացուին է տրւում թէ ամուսնութեան դաշնը--նշանադրութիւնը—կնքելիս և թէ յետոյ։ Դատաստանագրքի մէջ ահա, խօսքը վերաբերում է ամուսնութեան դաշնը կապելու այդ իրաւակարգին։ Այդ կողմից մենք Գօշին խիստ շնորհակալ պիտի լինինք, իր մեզ թողած տեղեկութիւնների համար։

Արիական ազգերի իրաւունքին ծանօթ մէկը կտեսնի, որ այս խնդրում հայկական իրաւունքը իր հիմնական գծերով արիական է. այդ մենք կտեսնինք նաև մեր յետագայ խորհրդածութիւնների մէջ, երբ կխօսինք ամուսնութեան նշանադրութեան մասին։

h) Հայկական Օժիտը, միանգամայն սխալ է կարծել, որ հռոմէական donatio propter nuptias-ն է։ Հայ իրաւունքին յատկանիշ մի գիծ է նաև, որ ամուսինների մէջ եղած ընծաները հաշւի չեն. դրա համար և չի կարող ամուսինն իր կնոջը, թէ նշանադրութեան և թէ պսակից յետոյ, տուած ընծաները ամուսնալու-

ծութեան դէպքում ետ պահանջել։ Նոյնն է և մահուան դէպքում։ Այս բանը պարզ յայտնի է եղել Դատաստանագրքի հեղինակին, որ մենք տեսնում ենք 121-րդ յօդուածի վերջընթեր հատուածի մէջ։ Այնտեղ կարդում ենք—«բայց օժիտ, զոր արարեալ իցէ, մի յիշեսցէ»։

Գօշի Դատաստանագրքի մեր առաջ բերած իրաւանորմերը ազգային—հայկական են։ Դոցա նկատմամբ յատկապէս կարելի է իսլամական կամ յունա-հռոմէական իրաւունքների ազդեցութիւնից ամենից քիչ խօսել։ Այդպիսի մի ենթադրելի ազդեցութիւն հայկական իրաւունքի վրայ միանգամայն անընդունելի է։

Միաժամանակ կարելի է այստեղ յիշել, որ իսլամական իրաւունքը հայկական ամուսնական իրաւունքի վրայ յիշատակելու արժանի մի ազդեցութիւն չի ունեցել։ Այդ առթիւ խօսւում է *) հայկական նշանադրութեան գրաւոր անելու իբր փոխառեալ սովորութեան մասին։ Այստեղ պէտք է դրական կերպով յիշուի, որ բոլոր ժամանակների համար այդպիսի մի սովորութիւն մնացել է հայ իրաւունքին միանգամայն օտար։

Այս խնդրի առթիւ Դատաստանագրքի (121—123 յօդ.) մէջ գտնուած տեղեկութիւնները, որոնց վրայ և Հայ իրաւունքի ուսումնասիրողները մատնանշում են, օտար են, Գօշի կողմից իր կազմած Դատաստանագրքի մէջ ներս առած։

Այստեղ պէտք է առանձնապէս շեշտել, որ Գօշի համար միանգամայն պարզ է եղել, որ այդ, իր առաջ բերած, իրաւանորմերը օտար են, իր յիշած ազգերի սովորութիւններից փոխառած։

Նոյնը պէտք է ասել նաև Դատաստանագրքի առաջ բերած տերմինոլոգիայի վերաբերմամբ, պռոյգ, տուայր, մահր՝ հայ իրաւունքին բոլոր ժամանակներին օտար մնացած տերմիններ են։

§. 2.

ՀԱՅ ԻՐԱՒՈՒՆՔԻ ԱՂԲԻՒՐՆԵՐԸ

(Համառօտ ակնարկ)

a) Ինչպէս Մխիթար Գօշի՝ այնպէս էլ Սմբատ Գունդստաբլի Կիլիկեան Դատաստանագրքերը հայկական-ազգային կոդեքսներ չեն, ուստի և այս հիման վրայ, ինչպէս արդէն մի անգամ ասել ենք, դրանց հայ ցեղային իրաւունքի աղբիւր չի կարելի համարել ու այդ իրաւունքի սիստեմը վերականգնելուն իր ամբողջութեամբ

*) Karst Zeitschr f. vergl. Rechtswiss. I. G. 26.

չի կարելի գործ դնել։ Ու եթէ երբեք դրանց այդ կառուցուածքի նիւթ մէկը ծառայեցնել ցանկայ, այդպիսի մէկը պէտք է խիստ զգոյշ լինի։

Այդ առթիւ տեղի է, որ մի քանի խորհրդածութիւններ անենք։

Մխիթար Գօշի Դատաստանագիրքը կազմուել է ազգային քաղաքական իշխանութեան կործանումից աւելի քան հարիւր երեսուն տարի յետոյ, 1184 թւին։

Մխիթար Գօշին չէր փրկել նաև այն հանգամանքը, որ եթէ իր Դատաստանագիրքը ոչ միայն գրուած լինէր հայկական անկախ պետութեան գոյութեան ժամանակ, այլ նաև հայ պետական իշխանութիւնից իրօք գործադրուած լինէր իբր կօդեքս։ Նորից եմ կրկնում, նոյնիսկ այս հանգամանքը չէր դարձնիլ Գօշի գործը ազգային—հայկական։ Այստեղ խնդրի լուծողը ոչ թէ Դատաստանագրքի կազմուելու և գործադրուելու ժամանակն է, այլ միայն ու միայն նրա բովանդակութիւնը։ Այդ բովա՛դակութեան իր ստուարագոյն մասով օտար լինելու փաստը ճանաչուած է բոլորի կողմից։ Դրա մասին բոլոր ուսումնասիրողներս համաձայն ենք։ Արդ, այսպիսի մի ատաղձով կարելի՞ է ազգային—հայկական իրաւունքի շինուածքը գլուխ բերել։ Ի հարկէ ոչ։

Վերցնենք մի յայտնի օրինակ։ Պատմական փաստ է, որ Գերմանիայում երկար ժամանակ գործում էր հռոմէական իրաւունքը։ Դրան կից գոյութիւն ունէին գերմանական առանձին պետութիւնների մէջ ազգային-ցեղական դատաստանագրքեր։ Արդ, եթէ ներկայ ուսումնասիրողը գերմանական իրաւունքը հետազօտել ուզենայ, նա կարո՞ղ է հռոմէական իրաւունքի Գերմանիայում կիրառուող նորմերը իբր գերմանական ազգային իրաւաըմբռնողութիւններ ընդունի։ Այդպիսի մի ուսումնասիրողը օտար այդ տւեալներով կարո՞ղ է և իրաւունք ունի՞ գերմանականի իրաւունքի սիստեմը հիւսել, և այդ հիւսուածքն իբր ազգային-գերմանական ընդունել տալ։ Սա աբսուրդ է։ Գերմանական իրաւունք կարող է կոչուել միայն գերմանական ծագում ունեցող իրաւունքը. մի իրաւունք, որ գերմանական ժողովրդի իրաւաըմբռնողութեան արդիւնքն է, և իբր այդպիսին գերման ժողովրդի ազգային կնիքն է կրում իր վրա բացորոշ կերպով։

Նոյնն է և հայկական իրաւունքի նկատմամբ։ Հայաստանում գործած օտար իրաւունքը հայկական չէ ու լինել էլ չի կարող։ Ինչպէս գերմանական իրաւունքի համար հռոմէականը, այնպէս էլ հայկականի նկատմամբ Գօշի Դատաստանագրքի իրաւական սիստեմը՝ օտար են, փոխառած։ Իբր այդպիսին, այդ օտար

իրաւունքների ներկայութիւնն ու գործադրութիւնը մի ժողովրդի կեանքում ունեն միայն պատմական նշանակութիւն. Նոքա տեղ կրոնեն այդ ժողովրդի ազգային իրաւունքի պատմութեան մէջ, բայց բուն ցեղական իրաւունքի սիստեմի մէջ իբր ազգային իրաւունք, երբէք։

Այս խնդրի առաջ երկար կանգ չառնենք. այսքանն էլ բաւական է հայկական իրաւունքի աղբիւրների վրա ունեցածս համոզումը պարզելու համար։

Այդ դատաստանագրքերի խնդիրը, որքան և թռուցիկ կերպով, թւում է թէ, պարզուեց։ Այդ աղբիւրներից ներկայ աշխատութեան համար կօգտուէնք այն չափով, ուրեմն, որքան նոքա ազգային իրաւունքին համապատասխան են։

Ցաւալէս նոցա բովանդակութեան մասին մենք ասելիք չունինք. հետաքրքրողներին յղում ենք պրոֆ. Կարստի փայլուն աշխատութեանը։ Նրա հրատարակած Սմբատի Դատաստանագիրքը ու նրա կոմմենտարները մի խիստ աչքի զարնող աշխատութիւն են, որ նրա աշխատասիրողի այդ Դատաստանագրքի, ինչպէս և նրա աղբիւր կազմող Գօշի Դատաստանագրքի սքանչանալու արժանի խորը ծանօթութիւնն է ցոյց տալիս։

b) Ալաւկի որդի Դաւթի դատաստանագիրքը (12-րդ դարի, Գօշից առաջ), որ միայն մի փոքր մասով է ցարդ հրատարակուել, մինչև այժմ իր ամբողջութեամբ մնացել է անծանօթ։ Դրա մասին մանրամասն տեղեկութիւններ, բայց ոչ մասնագիտական ուսումնասիրութիւն, հրատարակուեց Ազգագրական Հանդէսի մէջ (XIV և XV գրքեր)։ Յօդուածագիր Կ. Կոստանեանը իր դիտողութիւնների հետ տուել է նաև հատուածօրէն այդ պատմական նշանաւոր վաւերագրից քանի մի կանոններ։ Ամբողջ գործը խիստ հետաքրքրական պիտի լինի ոչ միայն իբր պատմական նիւթ, այլ նաև Հայ իրաւունքի և Հայ եկեղեցական իրաւունքի ուսումնասիրութեան նիւթ։

Այն չափով, որքան ես այդ նշանաւոր վաւերագիրը ճանաչում եմ, նա իր մեծ մասով կանոնների և կանոնական կարգերի մեկնութիւններ են, ինստրուկցիաների ձևով գրուած։

Դժբախտաբար չկարողացանք մենք այդ վաւերագիրը մեր ներկայ աշխատութեան համար օգտագործել, և այդ շատ հասկանալի պատճառով։

Դրա, եթէ չասեմ ուսումնասիրութեան, գոնէ բնագրի հրատարակութեան պարտքը ընկնում է Էջմիածնի վրայ։

c) Հայոց Կանոնագիրքը և ի մասնաւորի Հայոց ազգային ժողովների կանոնները.—Հայ անկախ պետութեան անկումից յե-

տոյ նրա տեղը որոշ չափով բռնում է հայ ազգային եկեղեցին՝ իր հայրապետութեամբ։ Հայաստանի օտար նուաճողներն հայ ժողովրդին նկատել են միշտ իբր կրօնական մի համայնք ու այդ կրօնի ներկայացուցիչներն—հայ եկեղեցու բարձր հոգեւորականութիւնը—ընդունուել են իբր հայ ժողովրդի ներկայացուցիչներ։ Բացի զուտ կրօնական—եկեղեցական խնդիրներից, Հայաստանի այդ նուաճողները հոգեւոր իշխանութեան իրաւասութեանն ու կարգադրութեանն են թողել նաև ամուսնական ամեն կարգի խնդիրների լուծումն ու դատավարութիւնը։ Մինչև օրս էլ Ռուսաստանի, Պարսկաստանի և Օսմանեան պետական օրէնքները ամուսնական և ամուսնալուծական գործերի ամբողջական կարգադրութիւնը ճանաչել և թողել են հայ եկեղեցուն ու եկեղեցական վարչութեանը։

Մենք հիմքեր ունինք ենթադրելու, որ հայ քաղաքական իշխանութեան ժամանակ ամուսնական և ամուսնալուծական խնդիրների ամբողջովին, ազգային եկեղեցական վարչութեան իրաւասութեանը չէր ենթարկւում։ Այդ երկու հիմնարկութիւններն էլ որոշ մասնակցութիւն ունէին այդ խնդիրները կարգադրելու մէջ. այդ մասնակցութիւնն երկուսի միաժամանակ գործակցութեամբ էր պայմանաւորւում։

Հայկական անկախութեան վերանալուց յետոյ ազգային հոգեւորականութիւնը, ինչպէս արդէն ասուեց, պիտի այդ խնդիրները ինքնագլուխ լուծէր։ Թէ առաջ և թէ յետոյ, ինչպէս պատմական փաստերը ցոյց են տալիս, եկեղեցին և այդ գործերը կառավարող վարչութիւնը ունեցել է իր գործունէութիւնն ու նամանաւանդ ամուսնական կնճռոտ խնդիրների դատավարութեան համար մի ուղեցոյց։ Առանց այդպիսի մի ուղեցոյցի հնարաւոր չէր եկեղեցու վարչութեան գործունէութեան մէջ որոշ մի օրինակութիւն պահպանել։ Առանց այդպիսի մի ուղեցոյցի, վարչութեանց ենթակայ խնդիրների լուծումը կախուած կլինէր առանձին անհատ պաշտօնեաների բարի կամեցողութիւնից ու նրանց անհատական հայեացքից։ Այդպիսի մի ընդհանուր ուղեցոյց անհրաժեշտ է իւրաքանչիւր կազմակերպուած հաստատութեան համար, լինի այդպիսի մի պետութիւն, մի եկեղեցի թէ մարդկանց աւելի փոքր խմբակցութիւն։ Ճիշտ է, մի երկիր, մի եկեղեցի կարող էր կառավարուել և օրէնքի ույժ ստացած սովորութիւններով, սակայն, պատմութիւնը ցոյց է տալիս, որ մարդկային կուլտուրայի սկզբնական աստիճաններում իսկ գործող սովորոյթի իրաւունքին հետ կարիք է զգացուել գրաւոր հաստատուն օրէնքների։

Նոյն բանը տեսնում ենք նաև մեզ մօտ։ Որքան և հայ ժողովրդի պատմական կեանքում սովորոյթի իրաւունքը թէ պետական և թէ ազգային եկեղեցու կեանքում մի զօրեղ ու ղեկավարող հիմնարկութիւն է եղել, այնուամենայնիւ, դեռ Ք. ծ. յ. չորրորդ դարում ազգային ժողովներ են գումարուել գրաւոր օրէնքներ դնելու համար։ Մենք հիմք չունենք ենթադրելու, որ այդպիսի օրէնսդիր ժողովներ դրանից առաջ, աւելի հին դարերում, գումարուած չեն եղել։

Օրէնսդիր ժողովներ եղել են և հինգերորդ և յետագայ մի շարք դարերում։

Ինչպէս յայտնի է, մեր յիշած Դատաստանագրքերը—Մխիթար Գօշի (XII դարի վերջերքը), Ալաւկի որդի Դաւթի (նոյն դար), Սմբատ Գունդստաբլ արքայազնի (XIII դար)—պարունակում են ոչ միայն աշխարհիկ գործերի, այլ նաև հոգևոր գործերի համար կանոններ։ Բայց այդ դատաստանագրքերը կազմուել են շատ ուշ ժամանակներում։ Եթէ հայոց եկեղեցու վարչութիւնը դատական իր գործերի համար կարիք ունենար և ուզենար մի ուղեցոյց Դատաստանագիրք ունենալ, նա պիտի բաւական երկար ժամանակ սպասէր։ Նա պիտի մինչև 12-րդ դարն սպասէր, որ Գօշն եղած ազգային և օտար եկեղեցիների կանոնները հաւաքէր, միմեանց մօտ դնէր ու դրանով մի Դատաստանագիրք կազմէր։

Բարեբախտաբար այսպէս չէ եղել. հայ եկեղեցին ոչ սպասել է, և ոչ էլ կարիք է ունեցել մինչև 12-րդ դարն սպասելու, որ իր ձեռքը մի Դատաստանագիրք տրուի։ Այդ Դատաստանագիրքը կար հատուած հատուած. դոքա էին ազգային ժողովների կանոնախմբերը և տիեզերական ու տեղական ժողովների ինչպէս և հայ և օտար եկեղեցիների հայրերի կանոնները։

Այդ կանոնախմբերը կարող էին գործել և գործել են նաև առանց որ նոքա բոլորը միասին մի ժողովածու, մի օրէնսգիրք կազմէին։ Հետևաբար, ազգային հոգևոր վարչութիւնը Գօշից և Սմբատից շատ առաջ ունէր իր պէտքերի գործադրութեան համար կանոնական կարգեր։ Այս տեսակէտից ինչպէս առաջ, այնպէս էլ յիշածս Դատաստանագրքերի երևան գալուց յետոյ կարիք չունէր մի այլ օրէնսգիրք որոնելու, քան թէ ինքն ունէր։ Իսկ իրա ունեցածը մենք տեսանք։

Հայոց կանոնագիրքը ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ վերը թուած կանոնախմբերի ժողովածուն։ Ասել թէ այդ կանոնգիրքը կոդիֆիկացիայի ենթարկուած մի օրէնսգիրք է, դա սխալ կլինէր։ Այդ խիստ հետաքրքրական ժողովածուի մէջ իրար կողք կողքի շար-

ւած են մինչի ութերորդ դարը տեղի ունեցած հայ ազգային ժողովների կանոնները, ինչպէս և այլ բազմաթիւ հայ և օտար կանոնախմբեր։ Ութերորդ դարը պէտք է հաշուել այն վերջնական կէտը, երբ կանոնագիրքն իր բովանդակութեամբ լրացել է։ Յետագայ դարերի և ոչ մի կանոն տեղ չէ գտել կանոնգրքի մէջ, եթէ չհաշուենք Յակովբ Ղրիմեցու կանոնական մի գրութիւնը, որ մի շարք նամանաւանդ Ղրիմեան ձեռագրերի մէջ է տեղ բռնում, և որ ամենաշատը XV-րդ դարում կարող է կանոնգրքի մէջ մտած լինել։

Կանոնագրքերը միևնոյն լրիւ բովանդակութիւնը չունին. նոքա բաժանւում են չորս գլխաւոր խմբերի։ Ամենալրիւ կանոնագրքերն ունին մօտ 60 գլուխ և շուրջ 15 –20 կանոն։ Նրա — հայ կանոնագրքի—կազմուելու ամենաշուտ ժամանակը չի կարող ութերորդ դարուց առաջ լինել, քանի որ Պարտաւի ժողովը կայացել է 768 թւին։ Սա վերջին ժողովն է, որ մտել է կանոնգրքի մէջ։ Բոլոր նշանները ցոյց են տալիս, որ ամենաուշը, տասներորդ դարու սկզբում նա կազմուած է եղել իր ներկայ բովանդակութեամբ. իսկ հաւանօրէն դեռ իններորդ դարում նա յայտնի պիտի եղած լինէր՝ իբր մի կոդեքս։ Թէ ով է կազմել կանոնգիրքը, դա ներկայ մեր ունեցած ծանօթութիւններով դժուար է ասել։ Յամենայն դէպս դա մի մարդու գործ չէ և ոչ էլ բոլոր կանոնագրքերը կամ աւելի ճիշտ կանոնագրքերի խմբերը մի ծագումն ունին։

Հաւանօրէն այսպէս է կանոնագիրքը կազմուել—ժամանակի ընթացքում հետզհետէ, նոյն իսկ երբեմն առանց ժամանակագրական կարգ պահպանելու, որոշ ձեռքի տակ եղած մի կանոնախումբ կցուել է արդէն գոյութիւն ունեցող մի կանոնախմբի, ու այսպէս յաջորդաբար։ Յետագայ ժամանակներում որոշ աշխատանք է գործ դրուել,—դա ցոյց են տալիս կանոնգրքի շատ ձեռագրեր—կանոնախմբերի մէջ ժամանակագրական կարգ պահպանել, սակայն ապարդիւն։ Աշխատանք է թափուել, որ կանոններն ըստ բովանդակութեան իրար յաջորդեն, և այլն։ Աւելի երկար այս խնդրի վրայ կանգ չեմ առնիլ, քանի որ կանոնգրքի կազմուելու հանգամանքի ու նրա բովանդակութեան խնդիրներն ինքնին մի լուրջ աշխատութեան նիւթ են։

Թէ որքան պատմական նշանաւոր մի վաւերագիր է հայոց կանոնգիրքը, դա ինքնին հասկանալի է։ Նա պարունակում է իր մէջ ոչ միայն հայ եկեղեցու իրաւունքի, դաւանութեան և այլն խիստ կարևոր ու երբեմն շատ խնդիրներ ուսումնասիրելու համար վճռական նշանակութիւն ունեցող նիւթեր, այլ նաև հայ իրաւունքի համար մեծարժէք վաւերագրեր։ Ուրիշ ոչինչ որ չլինէր, Շահապիվանի

ազգային ժողովի (447 թ.) կանոնախումբը բաւական էր, որ այդ կանոնխումբը հաշուէր մի անգնահատելի աղբիւր հայ իրաւունքի բազմաթիւ խնդիրների ուսումնասիրութեան համար։

Հայ կանոնագիրքն եղել է հայրենի եկեղեցու համար նոյնը, ինչ որ կաթոլիկ եկեղեցու համար «Corpus iuris canonici»-ն։

Սոյն աշխատութեան մէջ, բնական է, որ առաջնակարգ տեղ պիտի բռնէ ազգային այդ վաւերագրի բուն ցեղային իրաւունքին վերաբերեալ նիւթը. այդ նիւթը մենք պիտի օգտագործենք գերագոյն կերպով։ Ինչպէս ընթերցողը տեսնելու է, ազգային այդ աղբիւրը հայ իրաւունքի որոշ ինստիտուտների բնոյթը որոշելու գործում ղեկավարող դեր են խաղալու։

Այսքանը բաւական է այս մասին։

d) *Հայ հին դպրութիւնը, յատկապէս հայ պատմագրերը.* —Քանի որ մենք հայ հին իրաւունքի վաւերագրեր չունենք, խօսքս վերաբերում է առանձնապէս օրէնքների մի ժողովածուի մասին, ուստի և այն ամենն, ինչ որ մենք կարող ենք գտնել մեր հին գրականութեան մէջ, պէտք է առանձին ուշադրութեան արժանացնենք։ Այս առմամբ առանձին մեծ գին են ստանում հայ հին պատմագրերի մօտ մնացած հատ ու կտոր տեղեկութիւնները հայ ժողովրդի իրաւաըմբռնողութեան մասին։

Պատմական այդ փշրանքներից ես մտածում եմ ի միջի այլոց օգտուել հայ տանուտիրութեան և հայ ընտանիքի կազմակերպութեան հիմունքները ուրուագծելու և լուսաբանելու համար։ Մի քանի վիճելի խնդիրներ ի նկատի առած, նամանաւանդ ժառանգական բնոյթ ունեցող խնդիրներ, մենք օգտուելու ենք հնագոյն նիւթերից, որպէսզի յունաբիւզանդական և այլ ազդեցութիւնների խնդիրը միանգամայն չեզոքանայ։ Այստեղ առանձնապէս արժեքաւոր են Փաւստոս Բիւզանդն ու Մովսէս Խորենացին։

e) *Հնագիտութիւնը* նոյնպէս կարող էր ահագին նիւթ մատակարարել հայկական իրաւունքի ուսումնասիրութեանը։ Սակայն, անցեալի նամանաւանդ գետնի տակ թագնուած յիշատակարանների փորուածքներն այնքան դեռ առաջ չեն գնացել, որ նոցա միջոցով հնարաւոր լինէր հին կեանքի որոշ ըմբռնողութիւնների էութիւնը նոցա մէջ ևս ընդնշմարել։

f) *Սովորոյթի իրաւունքը.*—Այս իրաւունքը խիստ զօրեղ է եղել մեր ազգային կեանքում։ Հին սովորութիւնները դեռ կենդանի են մեր ժողովրդի մէջ, դոքա մեր ցեղային հին կուլտուրայի համար անսպառ գանձ լինելու հետ միասին, նաև ահագին նշանակութիւն ունեին ազգային իրաւունքի ուսումնասիրութեան համար։

Սովորոյթի իրաւունքի ուսումնասիրութիւնը պէտք է համարել դեռ նոր սկսուած գործ, մինչդեռ նրա ամբողջական հետազօտութիւնը խիստ կարեւոր նշանակութիւն ունի ցեղային հին իրաւունքի համար։ Էականը նիւթեր հաւաքելն է, այդ մասում շատ ու շատ բան է արուած արդէն, շնորհիւ Ազգագրական հանդէսի և Ե. Լալայեանի։ Բայց դեռ բան կայ անելու, յատկապէս ընտանեկան և ամուսնական ինչպէս և ժառանգական իրաւունքների նկատմամբ։

Սովորոյթի իրաւունքն ես պիտի օգտագործեմ ներկայ աշխատութեանս համար այն չափով, որքան նորա իրաւական նորմերը պէտքական կլինին մեզ զբաղեցնող խնդիրների լուսաբանութեան համար։

Աւելի մանրամասն բացատրութիւններ համարում եմ աւելորդ. այս աշխատութիւնն, իբր օրինակ, պիտի ցոյց տայ թէ սովորոյթի իրաւունքը հայ իրաւունքի շէնքը կառուցանելու գործում որքա՜ն պէտքական նիւթեր կարող է մատուցանել։



ԱՌԱՋԻ՛Ն ՄԱՍ.

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԸՆՏԱՆԻՔԻ ԿԱԶՄԱԿԵՐՊՈՒԹԻՒՆԸ

ԱՌԱՋԻՆ ԳԼՈՒԽ.

§ 3.

ՀԱՅ ԻՐԱՒՈՒՆՔԻ ՀԻՄՆԱԳԾԵՐԸ

Ամուսնական իրաւունքը մի ճիւղն է ընտանեկան իրաւունքի, ուստի և նախ քան թէ հայկական ամուսնութեան և նրան յարակից խնդիրների ուսումնասիրութեանը կանցնէի, կարևոր եմ համարում այստեղ տալ Հայ իրաւունքի ամուսնական իրաւունքի և կազմակերպութեան մասին անհրաժեշտ հետազօտութիւններ։ Եւ այդ այն պատճառով, ինչպէս կտեսնենք, հայկական ցեղական իրաւունքի գունաւորումն ու առանձնայատկութիւնները ոչ միայն պարզելու, այլ նաև պաշտպանելու համար։ Հայ Տանուտիրութեան կազմակերպութեան նախընթաց այս պատկերը և հիմունքները կարևոր են և այն պատճառով, որ մեր ամբողջ աշխատանքի մէջ մի ամբողջութիւն, մի միութիւն լինի. իսկ այդ հարկաւոր է ամբողջ պատկերի պարզութեան համար։

Այսպէս ուրեմն. անցնենք մեր մտքերի շարայարութեանը և կէտ առ կէտ հետազօտենք հարցասիրութեան նիւթ կազմող յատուկ խնդիրները։

Հայ տունը մարմնաւորող հիմնական գաղափարը.—Երբ հարց է ծագում մի ազգի ցեղական իրաւունքի մասին, ուր արդէն ղեկավարող հիմնարկութիւնն ընտանեկան իրաւունքն ու ընտանեկան կամ տանուտիրական կազմակերպութիւնն է, պէտք է ամենից առաջ պատասխանենք այն հարցին, թէ այդ ազգի ցեղական իրաւունքի մէջ ո՞րն է այն հիմնարկութիւնը, որի շուրջն ընտանիքն է կազմւում։ Եթէ հետազօտենք, դիցուք, հռոմէական իրաւունքը, ի մասնաւորի նրա ընտանիքի կազմակերպութիւնը, մենք կտեսնենք, որ այնտեղ ընտանիքի մէջ ամեն բան տնօրինող և ամեն բանի վրայ իշխող մի կենդրոնական սկզբունք, աւելին, մի կենդրոնական հիմնարկութիւն կայ։ Այդ կենդրոնական

ինստիտուտն ունի մի բարձր կամք, որին հպատակւում է ամբողջ ընտանիքը։ Այդ ինստիտուտը հռոմէական Patria potectas-ըն է։

Հայ իրաւունքն, ինչպէս յետոյ մեզ համար պարզ կլինի, հռոմէական Patria potestas-ը չունի. արդ, հապա ծըն է Հայ ընտանիքի այն կենդրոնական հիմնարկութիւնը, որ տան և ընտանիքի կազմակերպութեան հիմունքն է։

Հայ իրաւունքի ուսումնասիրողը կգտնի, որ ինչպէս հին արիական իրաւունքի մօտ, այնպէս էլ հայ ցեղական իրաւունքի մէջ, ընտանիքի կենդրոնական տեղը տունն է, կամ աւելի շուտ յերդը (օճախը)։ Այդ տունն ու օճախն են, որ առաջնի մարմնացումն է, որ իրենց շուրջն ունին ընտանիքի բոլոր անդամներին, ամուսիններին, օրինաւոր զաւակներին ու ամբողջ տուն ու տեղը։

Այս մտքով վերցրած, տուն—յերդ—օճախ և ընտանիք իրար հետ կազմում են մի ամբողջութիւն, մէկը լրացնում է միւսը, բայց հիմը, սկզբնականը, ղեկավարող գաղափարը օճախինն է. նա է, որ համապատասխանում է հռոմէական Patria potestas-ին և բռնում նրա տեղը։ Այս մասին դեռ խօսք կլինի յետագայում։

Ինչպէս արիական բոլոր ազգերի ընտանեկան և ազգակցութեան հիմը, ղեկավարող սկզբունքն ագնատական սիստեմն է, այնպէս էլ հայկական հին ընտանիքինն է. այդ են ասում պատմական մեր ձեռքն հասած բոլոր տեղեկութիւնները։ Այդ տեղեկութիւնների հիման վրա կարելի է ենթադրել, որ ագնատական ազգակցութեան սկզբունքը հայկական իշխանական ընտանիքի մէջ աւելի խիստ բնոյթ է ունեցել, քան մնացած դասակարգերի մէջ։ Այսինքն նոքա աւելի սերտ արիւնակցական—ազգակցական հիմունքներով էին ղեկավարւում իրենց ընտանեկան խնդիրներում, յատկապէս ժառանգական խնդիրներում։ Սակայն ագնատական այդ սիստեմը ունեցել է իր ազգային-ցեղական բնոյթն ու զունաւորումը, ինչքան էլ նա իր հիմքում արիական է։ Հայկականի մէջ հակառակ հռոմէական արիւնակիցների—ագնատների մէջ աղջիկը ոչ թէ յետին գծում է ժառանգում, այլ նա էլ հաւասար ժառանգ է ըստ ամենայնի։ Բայց որովհետև անշարժ կայքերի բաժանումը ցեղի նւազումն ու աղքատանալը կնշանակէր, ուստի և աղջկայ ժառանգութիւնը կամ ժառանգելն արտայայտւում էր այլ կերպ։ Նա ստանում էր «բաժինք», բայց ոչ միշտ նաև անշարժ կայք. յամենայն դէպս, այն, ինչ որ նա ստանում էր, կոչւում էր և է «բաժինք», որ հաւասար է նրան հօր կարողութիւնից իրեն հասանելիքին։ Բայց անցնինք. այդ առթիւ մենք ունինք դեռ մի շարք խորհրդածութիւններ։

Յատկապէս ազնուականների կողմից ազնատական սիստեմին հաւատարիմ մնալը ժառանգական նամանաւանդ խնդիրներում, ինչպէս և ամուսնական, ունի ահագին տնտեսական-քաղաքական նշանակութիւն. դրանով նոքա առնում էին ոչ միայն ցեղային ստացուածքի մասնատուելուն, կտրատուելուն, այլ նաև ամուսնութեան միջոցով ցեղի անխառն, հարազատ մնալուն։ Ազգակցական ակնատական սկզբունքը, ինչպէս տեսնում ենք, ցեղի անխառնութիւնն ու ընտանեկան անշարժ կայքի միութիւնը պահպանելու հիմնական դերն ունէր։ Սակայն, ինչպէս վերջը տեսանք, դա հայ ցեղական իրաւունքի մէջ իր ուրոյն կնիքն ունէր։

Ամուսնութեան միջոցով ժառանգելու այդ կարգը կարող էր իրականանալ, երբ ամուսնութիւնը մօտիկ արիւնակիցների շըրջանում կատարուէր։ Չորրորդ դարից մեզ հասած պատմական մի տեղեկութիւն մեզ իրաւունք է տալիս հաւաստելու, թէ դեռ այդ դարում մերձաւորների հետ ամուսնութիւնը տիրապետող մի սովորութիւն է եղել, յատկապէս մեր առաջ բերած մտքով։

Պատմական այդ տեղեկութիւնը մեզ հասած հայ օրէնսդրութեան մի փոքրիկ բեկորն է, բայց խիստ ուշագրաւ ու հայ իրաւունքի համար խիստ նշանակալից։ Պատմական իրողութիւն է, որ 365 Թ. Ք. յ. Աշտիշատ քաղաքում գումարուել է հայ ազգային մի մեծ ժողով։ Այդ օրէնսդիր ժողովն զբաղուել է շատ բաներով, ի միջի այլոց և ամուսնական հաս ու չհասի խնդիրներ կարգադրելով։ Իւրաքանչիւր օրէնսդիր պիտի բացատրէ, թէ ինչու համար այս ու այն օրէնքն է տրւում կամ մի հին օրէնք փոփոխւում, գործադրութիւնից հանւում։ Ներկայ օրէնսդրութիւններին էլ յատուկ այդ գիծը, գտնում ենք մենք Աշտիշատի ժողովի որոշման մէջ։ Այստեղ մենք կարդում ենք.—

1) «Եւ ինքն երթեալ հասանէր ի կողմանս Տարօնոյ գաւառին... ժողովեցան ի գիւղն Աշտիշատ, ուր զառաջին եկեղեցին էր շինեալ զի նա էր մայր եկեղեցեացն, և ի տեղի լեալ նախնեացն ժողովոց Սինոդոսին։ Ի ժողովի հաւանութիւնս եկեալ ամենեցուն, և խորհուրդ բարեաց ի մէջ անկանէին, կատարել անդ զաշխարհական կարգս եկեղեցւոյն և ժողովն հաւատոցն հաստատութեան։ Յայնմ ժամանակի կարգեցին, կանոնեցին... Եւ զի լիցին յամուսնութեան օրինաւորք, մի ստել և մի դաւ բերել իւրեանց ամուսնութիւն ընկալեալ կողմանց. և փախչել աւելի 'ի մերձաւոր և յազգին տոհմակից խառնակութեան ամուսնութենէն. և նամանաւանդ 'ի մերձաւորական 'ի նուաց, և որ զամ մի այսմ նման լեալ էր ինչ.» (Փաւստոս Բիւզանդ 63, 64 երես.)։

2) «Յերրորդ ամի թագաւորութեանն Արշակայ եկաց եպիսկոպոսապետ հայոց մեծն Ներսէս... ի Բիւզանդիոյ դարձեալ ի Կեսարիայ, և եկեալ ի Հայս, զամենայն կարգս ուղղութեանց, հարցն իւրոց նորոգեաց... Ժողով արարեալ եպիսկոպոսաց, և համօրէն աշխարհականօք, կանոնական սահմանադրութեամբ հաստատեաց զողորմածութիւն, խլելով և զանգթութեանն արմատ, որ ընաբար սովորութեամբ էր յերկրիս մերում։... Եւ զերկուսս զայսոսիկ յազգաց նախարարացն բառնայ մի՝ զմերձաւորաց խնամութիւն, զոր վասն ագահելից սեպհական տզատութեանն առնէին»... (Մովսէս Խորենացի. III. Ի 281, 283 երես)։

Այստեղ հիմնականը Փաւստոսի մեզ թողած հատուածն է. Մովսէս Խորենացու տուածը, սակայն, կրկնութիւն լինելով Փաւստոսի տուածի, ունի նաև բացատրական մի մասը, որ վերաբերում է այն բանին, թէ ինչու է ամուսնական այդ օրէնքը դրուած, ու նա յատկապէս ում դէմ է ուղղուած։ Այս խնդրի վրայ աւելի երկար կանգ առնելը մեզ հեռուն կտանէր, ու մեզ դուրս կբերէր մեր իսկական աշխատանքի սահմաններից, ուստի և հետևեալ համառօտ ակնարկներով բաւականանանք։

Պատմական այդ փաստը ցոյց է տալիս, որ ազնուական սիստեմի *) հայ. կարգերը խախտուել էին. որ նոքա կեանքի մէջ արդէն քայքայման վիճակի մէջ են եղել չորրորդ դարում արդէն։ Մինչ այն ատրիճան անժողովրդական, որ յատկապէս իշխանական տների ներկայացուցիչներից կազմուած մի ժողով հին այդ կարգերը վերացնելու ոչ միայն դէմ չէ եղել, այլ և ընդհակառակը, ձայնակցել է։

Պատմական այս հանգամանքն ունի նաև ուշադրութեան առնելու մի մեծ կողմ։ Յուստինեանի օրէնքը—536 թւին տրուած մենք տեսանք, մենք տեսանք նաև վերևում առաջ բերուած հայ աղբիւրների պատմական փաստը՝ 365 թւից, այսինքն Յուստինեանոսի օրէնքից ուղիղ 171 տարի առաջ Հայաստանում, հայ ժողովի դրած օրէնքը։ Ինքնին սրանով հերքւում է, գոնէ մեծ Հայաստանի համար Յուստինեանոսի օրէնքի դրդապատճառը։ Բայց անցնենք, այս խնդրի մանրամասն հետազօտութիւնը այս էջերի մէջ հնարաւոր չէ անել. նա իր տեղը կգտնի մի այլ աշխատութեան մէջ։ Ցամենայն դէպս հայ մի այլ ուսումնասիրողի այդ խնդրի առթիւ մատնանշած Յուստինեան № 21 Նովելլի դըր-

*) Հայկական ազնուական սիստեմի մասին տես Karst, Zeitschr. f. vergl. Rechtsw. XX 1. S. 22, 24, 40. 41. Թէև իմ անձնական եզրակացութիւններն ու հայեցակէտը նրանից տարբեր են, ինչպէս այդ ուշիմ ընթերցողը չի վարանիլ տեսնել՝ երկուսիս ասածներն համեմատելուց յետոյ։

դապատճառի հետ միանգամայն համաձայն չենք։ *) Մասնագէտ ընթերցողի համար այդ բանը միանգամայն պարզ է մինչի այժմ մեր ասածներից։ Մեր եզրակացութիւնն է—Նախյուստինեան ժամանակներում ժառանգելու խիստ ագնատական սիստեմը խախտուել անժողովրդական էր դառել, ու կարելի է ասել, հռոմէական ագնատական կարգը հայ ցեղական իրաւունքին խորթ է եղել բոլոր ժամանակների համար։ Թէ հայ աղջիկերքն էլ ժառանգելու կարգի մէջ իւրեանց եղբարց կողքին իրաւատէր են եղել, դա ապացուցւում է Աշտիշատի օրէնքով։ Նոյն բանի համար թող հետեւեալ պատմական փաստերն էլ կողմնակի կերպով իբր ապացոյց ծառայեն։ Այստեղ ի միջի այլոց ասեմ, որ պատմական այս փաստերն ամենեւին յիշելու չէի արժանացնել, ի նկատ առնելով Խորենացու ժամանակի խնդիրը (ըստ իս դեռ լիովին չվճռուած), եթէ նոքա պատմական ստուգութիւն (ըստ էութեան) չլինէին, որ հաստատւում և հիմնաւորւում է Աշտիշատի օրէնքով։ Այլ կերպ ասած նոքա այլ բան չեն ասում, քան Աշտիշատի օրէնսդրութիւնը։

1. Հայոց թագաւոր է Արտաւազդ որդի Տիգրանայ։ Սա ժառանգեցուցանէ զեղբարս իւր և զքորս ի գաւառս Աղիովտի և Արբերանոյ, թողլով ի նոսա զմասն արքունի որ ի շէնս այնմ գաւառաց, հանդերձ առանձին մտից և ռոճկաց, ըստ օրինակի ազգականացն՝ որ ի կոչման Հաշտենից». (Մովսէս Խորենացի. II. 22. 133 երես.)։

2) «Եւ եկեալ առ նա (առ Տիրան արքայն Հայոց) կանխագոյն իւրոյ ազգին Արշակունեաց, որ էին ի կողմանս Հաշտենից. ասեն, ընդարձակեա մեզ զժառանգութիւնս, զի նեղ է. քանզի բազմացաք։ Եւ նա հրամայէ ոմանց ի նոցանէ երթալ ի գաւառն Աղիովտի և Արբերանոյ։ Իսկ սոցա առաւել ևս բողոք կալեալ առ արքայի, թէ առաւելագոյն նեղ է մեզ, ոչ ինչ ունկնդիր լինի Տիրան. այլ հաստատեալ վճիռ՝ ոչ այլ ժառանգութիւն տալ նոցա, բայց զոր ունին հաւասար տրոհել յինքեանս։ Զոր բաժանեալ ըստ մարդաթուի...» (անդ. II. 62. 196 երես.)։

3. «Ցաւուրս սորա ասեն լեալ զպատանի ոմն յազգէն Անձաւացեաց սէգ յամենայնի, Երախնաւու անուն կոչեցեալ. որ առնէ կին զվերջին կանանցն Արտաւազդայ, զոր ի Յունաց էր ածեալ։ Եւ քանզի զաւակ ոչ գոյր Արտաւազդայ, արքայ թողու յԵրախնաւու զամենայն տունն Արտաւազդայ...» (անդ. II. 62. 196 եր.)։

4) «... Ի նա (Երախնաւու) հաւատացեալ, առ նմա թողու զԴրուսայ ոմն պարսիկ զմտերիմ իւր, որ խնամացեալ էր ընդ նա-

*) Адонцъ.

խարարս Վասպուրականի, որում տուեալ էր զաւանն Տառեօնս հանդերձ ագարակօքն, և զայգին մեծ՝ յոր մտանէր առուն՝ գետ հանեալ ի ծովէն Գալատուայ». (անդ. II. 62. 196—7)։

5) «Տրդատ ոմն անուն յազգէն Բագրատունեաց, որդի Սըմբատուհեայ դստեր քաջին Սմբատայ... զոր իւր փեսայացոյց արքայ Տիրան ի դուստր իւր յԵրանեակ։ Որ առեալ զայր իւր... Ընդ որ զայրացեալ Տրդատ յաւուր միում զանէ զնա.. Եւ ինքն գնաց ապստամբեալ ի կողմանս ամրութեանն Մարաց և հասեալ ի Սիւնեաց աշխարհն, ժամանէ նմա համբաւ մահուանն Տիրանայ, զոր լուեալ՝ դադարէ անդ»։ (անդ. III. 63. 197—8 երես)։

6) «... Իսկ Տրդատայ բուռն հարեալ ի կինն յիւրն քարշեաց ի բազմականն... Եւ այսպէս յիւր վանսն եկեալ, իսկոյն ի ձի ելեալ հանդերձ հարճիւն ի Սպեր գնաց». (անդ. 63. 198 երես)։ *Այս հատուածը միտք է ստանում Նախընթացի հետ միասին, որոշելու համար Տրդատի բնակութեան տեղը Տիրան Հայոց արքայի քրոջ հետ իբր ամուսին կենակցելիս։ Տրդատն եղել է տընփեսայ, Տիրանի քրոջ Երանեակի տանն ու կալուածներում բնակուելիս։*

7) «Աստանօր դարձեալ նորոգեն զխնդութիւնն Տիրիթ և Վարդան՝ ասելով, Գնելայ բազում էրէս քան զայն առնել ընդ նոյն աւուրս յիւրում լերինն, որ Շահապիվանն անուանի, որ ի մայրենի հաւոյ իւրոյ Գնելոյ Գնունւոյ հասեալ էր ցնա». (Անդ. III. 23. 287 երես.)։

8) «Փառանձեմը նախանձում էր Ոլիմպեատային և հնար էր փնտրում նրան թունաւորելու... այդ ժամանակ գտնուեց պալատում մի քահանայ Մրճիւնիկ անունով..., որ հաղորդութեան հետ թոյն խառնեց, տուեց եկեղեցու մէջ Օլիմպեադային ու նրան սպանեց... իբր պարգև ստացաւ նա անաստուած Փառանձէմից այդ ոչ քահանան Տարօն գաւառի մէջ այն տեղը, որից էր նա, որ Գոմկունք էր կոչւում». (Փաւստոս Բիւզանդ. IV. 15 գլուխ. հայերէնը ձեռքիս տակ չունենալու պատճառով, օգտուեցի Լաուէրի գերմանական թարգմանութիւնից)։

9) «Սպանդարատ որդի Արշաւրի, քանզի ունէր երկրորդ կին Արշակունի, որ և բնակեցաւ ի նորին ժառանգութեան ի կողմանս Տարօնոյ և Հաշտենից, իբր տրտունջ զհօրեղբօրէն իւրմէ եղեալ զՆերսիհէ, որոյ աղագաւ ոչ ի կոտորմանն նոցա դիպաւ». (անդ. III. 31. 300 երես. խօսքը Արշակ երկրորդի Կամսարականների կոտորելու մասին է.)։

Հայկական Տնփեսայութեան—putrika--putra *ինստիտուտի մեր համառօտ ակնարկները ցոյց են տալու, որ Հայ աղջկերքը*

(եղբայրազուրկ) միակ ժառանգն են եղել իրենց հօր ամբողջ կարողութեան. այսինքն ոչ միայն շարժական, այլ նաև անշարժ-տոհմային կալուածքների։ Այդ ինստիտուտը դեռ մինչի օրս էլ գործում է հայկական կեանքում։

Հակառակ մեր առաջ բերած բոլոր փաստերին, ինչպէս Կոլերն, այնպէս էլ Կարստ այն կարծիքի են որ «Հայաստանում կանանց սեռի շառաւիղները առ սակաւն տոհմային կալուածքների ժառանգելու իրաւունքից զրկուած էին» (Zeitschr. f. vergl Rechtswissenschaft. XX. 1. S 25—26). Բայց պէտք է միաժամանակ խոստովանել, որ այդ յարգելի գիտնականները ծանօթ չեն եղել մեր առաջ բերած պատմական նիւթերին, յատկապէս Հայ ազգային ժողովների կանոններին։ Ես չեմ վարանիլ ասելու, որ նոքա եթէ ձեռքի տակ ունենային մեր տեղեկութիւնները, նոքա և նոյն հետևանքներին հասած կլինէին, ինչին որ մենք ենք հասել։

Աղբիւրներից արուած քաղուածքները տեսանք։ Չեմ կարծում թէ հարկաւոր լինի այստեղ այդ նիւթերի մանրազննին քննութեանը դիմել, քանի որ այդ մասին մենք այս աշխատութեան երրորդ հատուածում առանձին, թէև խիստ համառօտ, խօսելու ենք։ Այդ խորհրդածութիւնների փոխարէն, սակայն, չենք կարող հետևեալների վրա կանգ չառնել, որոնք հայկական ժառանգական և բաժինքի իրաւունքների համար մեծ կշիռ և նշանակութիւն ունեն։

Ժողովրդագրական հին և նոր նիւթերի մանրազննին հետազօտութիւնն ու ուսումնասիրութիւնը հնարաւորութիւն են տալիս մեզ հետևեալ դիտողութիւններն անել մեր առաջ բերած—ժառանգական և բաժինքի—հայկական ազգային իրաւաըմբռնողութեանց մասին։

Յատկապէս այստեղ պարտաւոր եմ ընթերցողի ուշադրութիւնը հրաւիրել մի շատ կարևոր խնդրի վրայ. և այդ այն պատճառով, որ նա հայ իրաւունքի նորմերի առաջ երբ դոքա այլ ազգերի իրաւական ինստիտուտների նման լինին, չթերահաւատի։ Ընթերցողը պէտք է գիտնայ, որ բացարձակ վերցրած, չկայ զուտ ազգային իրաւունք։ Երկրագնտի վրայ չկայ մի ժողովուրդ, որ իր պատմական կեանքի ընթացքում մեծ կամ փոքր չափով չազդուէր այլ ազգերի և ժողովուրդների ինչպէս նաև այլ իրաւաըմբռնողութիւններից։ Նոյն իսկ հռոմէական այնքան զարգացած և խիստ ձևաւորուած իրաւունքը շատ հեռու է զուտ, անխառն հռոմէական լինելուց։ Նոյնը պիտի ասենք նաև հայկական իրաւունքի մասին։ Բայց սրա հակառակ կան իրարից զատ

ուրոյն յատկանիշներով՝ իրենց խոշոր գծերով՝ արիական ազգերի և սեմիտական ազգերի իրաւունքներ։ Այս այսպէս։

Գալով ազգային իրաւունքին, այստեղ էականը նրանումն է թէ, մի որևէ ազգ իր ընդհանուր ցեղական, դիցուք արիական (հնդաևրոպական) մի իրաւաըմբռնողութեան իր ազգային ուրոյն կեանքի մէջ ինչ գունաւորումն, ինչ կնիք է տուել։ Այն ուրոյն կաղապարն ու ձևակերպութիւնը, որ մի ազգ կտայ ընդհանուր ցեղական մի իրաւանորմի, այդ էլ կմատնէ այդ տուեալ իրաւաըմբռնողութեան կամ իրաւական մի ամբողջ ինստիտուտի որոշ մի ազգի լինելը։

Այս աշխատութեան ծաւալը չպիտի թոյլ տայ, դժբախտաբար, որ մենք հայկական իւրաքանչիւր իրաւանորմ համեմատական իրաւունքի տուեալների բովից անցնելը ընթերցողի առաջ պարզէինք։ Ցամենայն դէպս խիստ կարևոր դէպքերում չենք խուսափիլ անհրաժեշտ ցուցումներն անել և մօտաւոր եզրակացութիւնները ստուերագծել։

Այսպէս. այժմ անցնենք մեր մտքերի շարայարութեանը։—

Բաժինքի իրաւաըմբռնողութիւնը իր հիմնականում, ղեկավարող իր սկզբունքներով նոյնն է եղել և նոյնն է հայ պատմական մեզ յայտնի դարաշրջանում, որքան էլ նա իր արտայայտութեան արտաքին քանի մի նշաններով—գիւղական և քաղաքական կեանքերում—իրականութեան մէջ զանազան կերպ կիրառուէր։ Ըստ այդմ այլ կերպ էր քաղաքային և իշխանական տոհմերի աղջկերանց բաժինքի իրաւունքն ըստ բովանդակութեան արտայայտւում և այլ կերպ շինական, գիւղական դասակարգի։ Թէպէտ և յետագայում այդ իրաւունքները մինչի մի որոշ աստիճան մօտենում են բաժինք իրաւաըմբռնողութեան ընդհանուր անուան տակ։ Ինչպէս մենք գիտենք, բաժինք նշանակում է այն բոլորն ինչ որ հայ աղջիկը տանում է իր մարդու տունը, երբ մասն իր հայրական տանից կամ ժառանգութիւն—կարողութիւնից։

Մեր բերած պատմական փաստերը ցոյց են տալիս, որ հայ աղջկերքը—այստեղ պէտք է հասկանալ ազնուական տոհմերի աղջկերքը, և ըստ իս, նաև քաղաքացիների աղջկերքը—ոչ միայն տոհմային կալուածքներն ժառանգելու (այսինքն բաժինք ստանալու) իրաւունքից զուրկ չէին, այլ նաև կարող էին տնփեսայութեան ինստիտուտի միջոցով դառնալ միակ ժառանգը տոհմական ամբողջ գոյքի և շարունակողը հայրենի տան։ Դրա հակառակ հայ շինականների աղջիկները միայն շարժական ստացուածք էին իբր բաժինք ստանում ու նաև ժառանգում։ Թէև տնփեսայութեան

միջոցով նաև դուքս կարող էին հայրական հողաբաժնի և տան տէրը և միակ ժառանգը դառնալ։

Այս, ըստ երևոյթին, միայն տարբեր, իրաւաըմբռնողութիւնները լուսաբանւում են հետևեալ հանգամանքով։ — Մինչ իշխանական տները, մանր ազնուականութիւնն ու նաև քաղաքներում՝ քաղաքացիները կամ ամեն տեսակի ազատներն ունէին հողային — մեծ ու փոքր չափերով — կալուածքներ տիրելու և ժառանգելու իրաւունքներ՝ թէ իբր անհատ և թէ իբր մի տոհմ, ցեղ, այն իրաւահաւասարութիւնը չունէին հայ գիւղականները։ Հայ գիւղական համայնքներում տիրում էր, սլաւօնականի նման, համայնական հողատիրութիւնը։ Գիւղական համայնքի ձեռքը գտնուած մշակելու և այլ հողաբաժինները պատկանում էին ամբողջ համայնքին՝ իբր համայնական սեփականութիւն՝ յարատև օգտուելու պայմանով, քանի որ, ամբողջ գիւղն իբր մի կալուածք իրապէս կազմում էր գիւղի կամ գաւառի իշխանի ժառանգական սեփականութիւնը։ Այս բոլորի անհրաժեշտ եզրակացութիւնն այն է, որ շինականների աղջկերքը չէին կարող անշարժ կայքեր ժառանգել և ամուսնանալիս իրենց հետ իբրև բաժինք վերցնել։ Այդ բանը տեղի կարող էր ունենալ միայն տնփեսայութեան դէպքում, ինչպէս արդէն ասել ենք։

բ) Մի տան հիմնելը համապատասխանում է տան կրակարանի (տան սրբազան սեղանի) հիմնելուն. իսկ իւրաքանչիւր տան, բայց նամանաւանդ կրակարանի, հիմնելը պայմանաւորւում է մի հարսանիքով, կամ աւելի ցայտուն կերպով արտայայտած, մի ամուսնութեան ակտով։ Հայկական այս իրաւաըմբռնողութիւնը զուտ արիական-հնդեւրոպական է, ու մենք պատահում ենք արիական բոլոր ազգերի ցեղական իրաւունքների մէջ։

Իւրաքանչիւր ամուսնութեամբ հիմնւում է մի ընտանիք, իր մայր ընտանիքի կողքին։

Այստեղ մենք չենք անցնի անմիջապէս հայկական-արիական ընտանիքի կազմակերպութեանը, դա հետևեալ գլխի նիւթն է, բայց այստեղ առաջ կբերենք մի փոքր խորհրդածութիւնից յետոյ հայկական տուն հիմնելու մասին մի շարք պատմական փաստեր։

Ցայտնի իրողութիւն է, որ հայկական ընտանիքը բազմանդամ է. նոյնպէս յայտնի է, որ հին արիական ազգերի ընտանիքներն էլ բազմանդամ են եղել։ Այն էլ է յայտնի, որ չինական ու սեմիտական ազգերի ընտանիքն էլ, որ նահապետական անունն ունի, բազմանդամ է։ Սակայն այս զուգահեռ դրուած փաստերն ամենևին չեն կարող բաւարար հիմունքներ տալ ոչ միայն հաւաստելու, այլ նաև ենթադրելու, որ այդ իրօք իրարից խիստ

հեռու ժողովուրդները միևնոյն ընտանեկան կազմակերպութիւնն ունին, ու օրուայ տանուտիրութիւնը միևնոյն իրաւանորմերով է ղեկավարւում։

Ընտանեկան իրաւունքն ուսումնասիրող իրաւաբանը տանուտիրութեան կամ ընտանիքի կազմակերպութեան տարբեր ցեղերի և ժողովուրդների մօտ պատահող ձևերն իրար նմանեցնելու և նոյնացնելու համար արտաքին ձևերին նշանակութիւն կամ ամենևին չեն տալիս և կամ առ առաւելն շատ քիչ, չնչին։

Իրաւաբանն իր որոնածը փնտռում է ընտանիքի անդամների փոխադարձ յարաբերութեան մէջ։ Նրա համար, ինչպէս և ընտանիքի բնոյթը որոշելու համար, միանգամայն նոյնն է թէ տուեալ մի ընտանիք 2, 3, 5, թէ 10, 15, 40, 60 և աւելի անդամներից է բաղկացած։ Իրաւաբանը հետախուզում և ուսումնասիրում է մի ընտանիքի անդամների մէջ եղած իրաւական յարաբերութիւնը և այն իրաւաըմբռնողութիւններն ու իրաւանորմեր, որի հիման վրա կառավարւում եւ կանգուն է մնում տուեալ որևէ ազգի ընտանիքն ու ընտանեկան կազմակերպութիւնն առ հասարակ։

Արիական և սեմական ընտանեկան կազմակերպութիւնների իրաւական հիմունքները վերլուծելիս մենք կտեսնենք, որ սեմականը պատրիարխալ է, իսկ արիականը՝ ոչ։ Պատրիարխալ կամ նահապետական են կոչւում ցեղական այն իրաւունքները, ուր ընտանիքի նահապետը կամ պատրիարխը, անկախ այն բանից նոյն իսկ, թէ ընտանիքի բաղկացուցիչ մասերն իրարից անջատ են թէ ոչ, գլուխն ու տէրն է այդ ընտանիքի. նրան են հպատակւում ընտանիքի բաղկացուցիչ բոլոր մասերը։ Աւելի հեռուն չերթանք, բաւականանանք սրանով։ Դրան հակառակ արիական բոլոր ազգերի, ինչպէս և հայերի մէջ, ընտանիքի մի անդամի ընտանիքից զատուելուց յետոյ, անջատ իւրաքանչիւր այդպիսի ընտանիքի հօր, ծնողների կամ նոցա մահուան դէպքում ընտանիքի մեծ, չափահաս անդամի (եղբօր, հօրեղբօր) իշխանութեան տակից դուրս են գալիս։ Տարբերութիւնն ակներև է, որքան և մենք աշխատեցինք խնդրի վրայից համառօտ անցնել։

Այն հանգամանքը, որ հայկական ընտանիք բազմանդամ է, որ մի յարկի տակ ապրում են հայրն իր որդիներով, թոռներով և նոցա կանանցով ու նոցանից շառաւիղած հեռու արենակիցներով միասին, առանց որևէ արժէք տալու ներքին իրաւական յարաբերութեանը, հայ իրաւունքի խնդիրներով հետաքրքրուող մէկը *) անուանել է հայ ընտանիքը նահապետական (պատ-

*) Խ. Սամուէլեան «Հայ նահապետական գերդաստանը». Արարատ. Ս. Ա. 1908 թ. Վաղարշապատ։

րիարխալ)։ Մինչդեռ, եթէ ընտանիքի կազմակերպութեան բնոյթը որեւէ անունով պէտք է յատկանշել, հապա ուրեմն նա, ինչպէս և արիական (հնդեւրոպական) բոլոր ազգերի ընտանեկան կազմութիւնը արենակցական է։ Բայց այս մասին չերկարենք. դա ապարդիւն աշխատանք է. անցնենք։

Այսպէս ուրեմն, հայ ընտանիքը բազմամարդ է. այսինքն, մենք յետոյ էլ սրանով զբաղուելու ենք, իւրաքանչիւր նոր ամուսնացող զոյգ անմիջապէս չի բաժանւում հայրենական տնից, այլ մնում է նոյն յարկի տակ։ Սա կարելի է ասել մի որոշ, բայց երկար դարաշրջանի տիրապետող դրութիւնն է։ Բայց այդ դրութիւնը բացարձակ տիրապետողը չի եղել ոչ շատ հին ժամանակներում և ոչ էլ ներկայ ժամանակում։ Այլ կերպ առանց ցեղական իրաւունքը թոյլատրել է մայր ընտանիքից բաժանուել, երբ և ինչ հանգամանքներով էլ լինի։ Բայց այս մասին դեռ յետոյ։ Այստեղ պարզ է, որ մենք գործ ունինք մի օրէնքի հետ, դա ընտանիքի ստորաբաժանման (դիֆֆերենցիացիայի) օրէնքն է։

Հայ իրաւունքի հիմնական մի իրաւաըմբռնողութիւն է, որ իւրաքանչիւր ամուսնութեամբ հիմնւում է մի տուն և տանուտիրութիւն, ուրքան և նոր պսակուածն իր հօր տանը մնայ։ Սա երբէք չպէտք է մոռանալ. այդ, պէտք է և հին հնդիկների և արիական առհասարակ բոլոր ազգերի իրաւունքը։

Որ ըստ հայկական հին իրաւունքի կարող էր ընտանիքի բաղկացուցիչ մասերի ստորաբաժանումն նոյն իսկ հօր կենդանութեան ժամանակ և նրա ձեռքով իսկ տեղի ունենալ, այդ ցոյց է տալիս Հայ հին իրաւունքի աղբիւր կազմող պատմական նիւթը։

Այստեղ թող ամենքի համար առաջուց պարզ լինի, որ պատմական այն նիւթերը, որոնց մենք օգտագործում ենք, չենք հաշւում, իրենց մէջ յիշուած պատմական անձնաւորութեանց նկատմամբ, պատմական անհերքելի ճշմարտութիւններ։ Մենք չենք կարող և չենք էլ պնդել, որ հայ պատմագրերի յիշած անձնաւորութիւնները իրական անձնաւորութիւններին, որ Հայկ, Արամ, և այլն պատմական վաւերականութիւն ունին։ Եթէ կուզէք, դա մեզ ազամ չի էլ հետաքրքրում այստեղ։ Այս այսպէս լինելով հանդերձ Հայ պատմագիրների տուած տեղեկութիւնների որոշ մասը չի կորցնում երբէք իր արժէքը իբր ազգագրական նիւթ՝ իր լայն ըմբռնումով վերցրած։

Եւ իրօք, մեր ինչ գործն է ստուգել, թէ արդեօք Հայկի, Արամի, Արայի և նոցա յաջորդների պատմութիւնը ճիշտ է, թէ միայն առասպել։ Թէ արդեօք, իրօք որ հայ ժողովրդի ցեղապետը Հայկ կամ Արմենակ էր կոչւում։ Բայց երբ մենք մի հին պատ-

մագրի մօտ կարդում ենք, որ Հայկն իր կնոջ ու երեխաների հետ գաղթից դէպի հիւսիս, որ ճանապարհին տուն շինեց և իր որդուն կամ Թոռանը այնտեղ բնակեցրեց ու ինքը չուեց աւելի հեռուն, մենք չենք կարող անտարբեր անցնել այդ կտորի մօտով։ Պատմագրի տուած այդ տեղեկութեան միջից մենք մի կողմ ենք դնում Հայկ և այլ անունները, ու վերցնում միայն բովանդակութիւնը։ Այստեղ մենք խորհրդածում ենք, եթէ նոյն իսկ ենթադրուած Հայկի ժամանակի համար այդ պատմութիւնը, որի մէջ մի խրաւաբմբռնողութիւն կայ, մեծ ստուգութեան կարօտ է. յամենայն դէպս այն ժամանակի համար, երբ գրող պատմիչն էր ապրում նա մի խրողութիւն է եղել։ Սա, ասում եմ, ամենավատ դէպքում։ Սրան արդէն, ոչ ոք հակաճառել չի կարող։

Այսպէս ուրեմն, որքան և պատմական այդ անձնաւորութիւններն առասպելական լինին, այնուամենայնիւ նոցա անուան հետ կցուած պատմութիւնն առնուազն պատմագրի ժամանակի հայեացքների արտայայտութիւն է։ Այսքանն արդէն ժխտել չի կարելի։

Անցնենք պատմական այդ քաղուածքներին.—

2. . . . Բայց ոՠ Հայկ անուն նահապետ ազգացն ոչ հնազանդեցաւ 'ի ծառայութիւն նորա, և ոչ կանգնէր 'ի տան իւրում զպատկեր նորա»...։ (Սեբէոս. ա. դպր. 3 երես.).

3. Գայ հասանէ յերկիրս Արարատայ 'ի տունն որ էր նոցա հայրենի՝ զոր շինեալ էր 'ի լեռնատին ..» (Անդ. 3 երես)։

1. «Եւ ապա ետ զնա Հայկն կալուած ժառանգութեան Կադմեայ Թոռին իւրում, որդւոյ Արամանեակայ»... Սեբէոս. Ա. դպր. 2 երես.)։

4. «Եւ Հայկ... բնակեցաւ անդրէն ազգաւ իւրով մինչև ցայժմ։ Եւ 'ի ժամանակի մահուան իւրոյ ետ զնա կալուած ժառանգութեան Կադմեայ Թոռի իւրում, որդւոյ Արամանեակայ, եղբաւր Հարմայի»․ (Անդ. 4 երես)։

5. «Ապա գնաց անտի նա Արմանեակ 'ի հիւսիսակողմն... և բնակէ անդ, և շինէ զերկիրն կալուած ժառանգութեան իւրոյ... (Անդ. 5 երես)։

6. «Զկնի Արամանեկայ որդի նորա Արամայիս շինէ իւր 'ի վերայ գետեզերն տուն բնակութեան...» (Անդ. 5 երես)։

7. «Եւ որդիքն Բագարատայ ժառանգեցին զժառանգութիւնս իւրեանց 'ի կողմանս արևմտից, այսինքն է Անգեղ տունն»... (Անդ. 6 երես)։

Պատմական այս նիւթերին կից կրկնակի կարևորութիւն են

ստանում Մովսէս Խորենացու մօտ գտնուած հետևեալ հատուածները։

7. «Հայկ շինէ անդ տուն բնակութեան կալուածոց և տայ 'ի ժառանգութիւն Կադմեայ որդւոյ Արմենակայ։ Այս արդարացուցանէ զանգիր հին ասացեալ զրոյցս»։ (Մ. Խորենացի. I. 10 գլ. 32 եր.)

8. «Զկնի այսորիկ դառնալ սաէ Հայկին 'ի տեղին բնակութեան, և Կադմեայ Թոռին իւրում... Հրամայէ զնոյն տեղի բնակութեանն ունել նմա զառաջնոյ իւրոյ տանն»... (Անդ. 12 գլ. 37 երես)։

9. «Իսկ նորա (Արմենակայ) թողեալ երկուս յեղբարց իւրոց զԽոռ և զՄանաւազ ամենայն աղխիւն իւրեանց 'ի կոչեցեալն Հարք... առեալ զամենայն բազմութիւնն, խաղայ յարևելս հիւսիսոյ և երթեալ իջանէ 'ի խորին դաշտավայրի մի... բնակեալ... շինէ զմասն ինչ 'ի հիւսիսոյ կողմանէ դաշտին»... (Անդ. 38—9 երես).

10, «Արամայիս շինէ իւր տուն բնակութեան... Եւ զորդին իւր զՇարայ, զյոլովածին և զշատակեր, առաքէ ամենայն աղխիւ իւրով 'ի դաշտ մի մօտաւոր»... (Անդ. 39 երես)։

11· «Ամասիա բնակեալ յԱրմաւիր, յետ ամաց ծնանի զԳեղամ, և յետ Գեղամայ զՓառոխ արի և զՑոլակ։ Եւ յետ ծնանելոյ զսոսա՝ անցանէ զգետովն մերձ 'ի լեառնն հարաւոյ, և շինէ անդ երկուս տունս.., Եւ ետ զնոսա 'ի ժառանգութիւն երկուց որդւոց իւրոց, յորս բնակեալ յիւրեանց անուն զտեղիսն կոչեցին... և ինքն դարձեալ յԱրմաւիր, եկաց ամս սակաւս և մեռաւ»... (Անդ. 40 երես)։

12. «Իսկ Գեղամ յետ ամաց անցանելոյ ծնաւ զՀարմայ յԱրմաւիր. և թողեալ զՀարմայ յԱրմաւիր՝ հանդերձ որդովք բնակէրն, և ինքն գնաց... Շինէ զեզր ծովակին և թողու անդ բնակիչս... Աստ ծնաւ զորդի իւր զՍիսակ, զայր սէգ և անձնեայ... Սմա զմեծ մասն յընչից իւրոց տուեալ... սահմանս հատանէ նմա ժառանգութեան»... (Անդ 41 երես)։

13. «Բայց ինքն Գեղամ դառնայ անդրէն 'ի դաշտ անդր, և առ ոտամբ նորին լերինն 'ի ձորակի շինէ ձեռակերտ մի, և կոչէ անուն նորա Գեղամի, որ յետոյ 'ի Գառնկայ թոռանէ նորա անուանեցաւ Գառնի... Այս Գեղամ... հրամայեաց որդւոյ իւրում Հարմայ բնակել յԱրմաւիր», (Անդ. 42 երես։

Մեր առաջ բերած պատմական այս մնացորդները, առանց որ մենք ուրիշների ետևից ընկնենք, պարզում են ա) որ հայկական հին ցեղական իրաւունքի համաձայն ամուսնութիւնից յետոյ տեղի է ունենում ընտանիքի ստորաբաժանումն հօր ձեռքով. բ)

հայկական հին իրաւունքի այս տուեալները համապատասխան են հին արիական ազգերի ընտանեկան իրաւունքի տուեալներին, գ) հայ ընտանիքի բազմանդամ լինելը չի հակասում այս իրաւաըմբռնողութեանը և այդ նաև այն պատճառով, որ նոյնպիսի երևոյթներ նկատւում են արիական ազգերի նաև հին ցեղական իրաւունքի մէջ։

Մեր առաջ բերած պատմական տուեալներից մի քանիսը խօսում են յատկապէս հօր կենդանութեան ժամանակ հայրական ժառանգութեան բաժանելու մասին։ Առանձին կարևորութիւն է ստանում նաև հետևեալը.—հօր (Հայկի) մահից յետոյ, նրա որդիները (Արմենակ, Խոռ և Մանաւազ) բաժանում են իրար մէջ հօր թողած ժառանգութիւնը. հօր բնակած տեղը մեծ որդին (Արմենակը) չի ստանում. նա թողնում է այն ու բնակւում այլ տեղ։ Մի ուրիշ դէպքում, օրինակ Գեղամի, հայրն իր որդոցը տեղաւորելուց յետոյ իր ձեռքն է պահում հայրական տունը, որն և անցնում է իր մօտ մնացած որդուն։ Եւ այլն։

Եթէ պատմական այս տեղեկութիւնները նոյն իսկ յետին (5—8) դարերի իրաւաըմբռնողութեան արդիւնք են, էլի նոքա արժէքաւոր են. էլ չենք ասում, որ նոքա այդ ժամանակի համար նոր ծնունդ առած չէին լինիլ, այլ խոր հնութիւնից այդ դարերին անցած։ Նոքա արժէքաւոր են և այն տեսակէտից, որ համապատասխանում են իրենց հիմնական սկզբունքներով նաև ներկայ տիրող կարգերին։ Այս հանգամանքն արդէն ամենալաւ գրաւականն է ներկայ դեռ տիրող սովորոյթի իրաւունքի մէջ խոր հնութեան հետքեր ունենալուն։

Մի յարկի տակ բազմաթիւ արիւնակիցների ու թոռների կամ մի հօրից ծագած շատ եղբայրների ու թոռների բնակուիլն ու առ հասարակ համակեցութիւնն այլ կերպ չպիտի հասկանալ, քան համակեցութիւնն մի քանի ընտանիքների, որ յաջորդաբար, ամուսնութեան միջոցով է կազմուել։ Բազմաթիւ ընտանիքների մի յարկի տակն ու առ հասարակ իրար մօտ ապրելը կապ ունի մի ընդհանուր հողակտորի մշակման հետ, այսինքն գիւղական նստակեան կեանքի հետ։ Այս հանգամանքն արդէն ինքնին ասում է, որ այդ տեսակ համակեցութիւն, այսինքն բազմաթիւ ընտանիքների մի յարկի կամ կից յարկերի տակ բնակուիլը բացատրւում է ոչ միայն այդ ընտանիքների մի ծագումն ունենալով, այլ նաև 'ի միջի այլոց տնտեսական պայմաններով։

Նոյն երևոյթն, ինչպէս ասացինք, տեղի է ունեցել նաև հին արիական ազգերի մէջ. այս առթիւ խիստ շահեկան է համեմատել Leist-ի հետևեալ տողերն արդէն ասածներիս հետ.—«Հին ա-

ըիական կանոն է ամուսնացած տղաների համար նոր տուն ու տեղի հիմնելը հօր տուն ու տեղին կից. միայն շատ որդիների և թոռների տուն ու տեղն (ընտանիքների) իրար հետ երկար ժամանակեայ և անբաժան մնալու հնարաւորութեամբ։ Ապացոյցը, որ այս այսպէս է եղել, նրանումն է որ աներկբայ նմանողութեամբ բոլոր արիական գլխաւոր ժողովուրդների կեանքի մէջ ամուսնական կեանքի սկիզբը ցոյցի ձևով արտայայտող միևնոյն domum deductio-ն (հարսնառ) է, և որ դրանով տուն ու տեղի (ընտանիքների) մի բազմութեան միմեանց հետ անբաժան ապրելն ու նստակեաց լինելն է մեր մէջ միացնում (Jus Civile. II. S. *108*)։

Հռոմէական domum deductio-ն նոյնն է, ինչ որ հայկական հարսնառը։ Հարսնառ նշանակում է հանդիսաւոր, տօնական ձևով ու աղմուկով գնալ հարսն առնել բերել փեսայի տունը, այսինքն domum deductio. Domum deductio-ն հին արիական մի իրաւաբմբռնողութիւն է, որին լիովին համապատասխանում է հայկական հարսնառը։ Սրա մասին չենք երկարում։

c) Որ հայ ընտանիքի մէջ, ինչպէս այդ նաև արիական ուրիշ ազգերի իրաւունքների մէջ էլ ապացուցուած է, տանուտէրն իբր ամուսին և ընտանիքի հայր ընտանիքի բոլոր անդամների վրայ չունի անսահման իրաւունք և իշխանութիւն դա յայտնի է։ Հայ տանուտիրոջ և հօր իրաւունքները իր ընտանիքի անդամների նկատմամբ շատ մեղմ են. դա հայ իրաւունքի արիական գծերից մէկն է։ Նոյն իսկ հռոմէական patria potestas-ը, չնայելով իր խիստ դաժան բնաւորութեանն, այնուամենայնիւ արիական հայրական իրաւունքի հիմնական գծերից զուրկ չէ. դժուար չէ նոյն իսկ ասել, որ այդ խիստ գիծը փոխառութիւն է, դրսից ներս մտած հռոմէական իրաւունքի մէջ այդ patria potestas-ը որքան և անսահման, նրա ստորադրուած անդամը միանգամայն զուրկ չէր նրա դէմ պաշտպանուելու իրաւունքից. բայց այս մասին չը երկարենք։

Իրողութիւնն այս է, որ հայ հօր իրաւունքը սահմանափակ և մեղմ է։ Եւ ինչպէս մենք տեսնելու ենք, այդ իրաւունքը մեղմ և սահմանափակ է իր հիմքում բայց նամանաւանդ իր կնոջ—ընտանիքի մօր նկատմամբ։ Մենք կտեսնենք, որ հայ հարսը dextrarum conjunctio-ից, և նրա անմիջապէս յաջորդող domum deductio-ից յետոյ փեսայի իշխանութեան տակ տրուելուց յետոյ առագաստը մտնել դուրս գալու (առաջին գիշերն անցնելու) միջոցով գրաւում է ընտանիքի մէջ իր ամուսնուն հաւասար դիրք։ Ամուսինների փոխադարձ յարաբերութիւնների և պարտականու-

թիւնների մասին մենք դեռ կը խօսենք։ Այստեղ միայն ասեմ հարեւանցօրէն, որ հարսի հօր տանը աղջկայ ձեռքն առնել տղին տալը, հարսին փեսային յանձնելու գործողութեան ակտն է։ Իր կատարուելու բոլոր ձեւերով և ներքին բովանդակութեամբ նա համապատասխանում է հին արիական ինչպէս և հռոմէական dextrarum conjunetio-ին (Hander greifung)։

Ընտանիքի անդամների մէջ եղած իրաւական յարաբերութիւնների հետեւեալ համառօտ ուրուագիծը կարող ենք այստեղ տալ։—

Այն մեղմ գիծը, որ հայկական ընտանիքի կառավարուելու գործի մէջ կայ, արտայայտւում է ընտանիքի մէջ իշխանութեան զատման կամ բաժանման սկզբունքով։ Այդ իշխանութիւնը—տուն ու տեղ կառավարելու ղեկավարելու իշխանութիւնը—սիմբոլիք կերպով միայն տանուտիրոջ՝ ընտանիքի հօր և ամուսնու անձնաւորութեան մէջ մարմնացած լինելով հանդերձ, իրականութեան մէջ այդ իրաւունքը ընկնում է հօր և մօր՝ զոյգ ամուսինների վրայ, առանց որ բաժանման որոշ գիծ անցկացրուած լինի։

Իշխանութեան այդ ստորաբաժանումը խիստ կերպով է արտայայտւում, երբ ընտանիքի մէջ մեծացած որդիներ և եղբայրներ կան արդէն։ Մի այնպիսի ընտանիքում, ուր բազմաթիւ որդիներ և թոռներ իրենց կանանցով և զաւակներով կազմում են մի միացեալ ընտանիք, ընտանիքի հայրը տան ընդհանուր կառավարիչն ու վերադիտողն է, հայրական իշխանութեան իրաւունքը գործում է ըստ երեւոյթին։ Իսկ իրականութեան մէջ չափահաս որդիներ ունեցող հօր ծնողական իշխանութիւնը խառնըւում է տան մեծերի—մեծացած որդիների—իշխանութեան մէջ ու չքանում նոցա համագործակցութեան մէջ։ Սրանից պարզ է, որ եթէ ծնողական—հօր ու մօր—իրաւունքն ու իշխանութիւնը, երբ տան մէջ հասած ամուսնացած որդիք ու թոռներ կան, փոխանցւում է ծնողներից որդոցը, յամենայն դէպս ըստ արտաքին նշանների նա կայ և մնում է ծնողների մօտ. պարզ ասած, այդ իշխանութիւնը նոցա մօտ միայն նիրհում է. նրա հանգումը տեղի կունենայ նոցա մահուամբ միայն։

Թէ ըստ Հայոց հին իրաւունքի և թէ ըստ գործող սովորութեան անհրաժեշտ չէ, և դա հայկական ընտանեկան իրաւունքի բնորոշիչ խոշոր գծերից մէկն է, որ ընտանիքի մեծի—հօր, մեծ որդու, մեծ եղբօր—ձեռքը լինի տան ամբողջ գործերի ղեկավարելն ու տնօրինելը։ Տան մէջ իրարից խոշոր գծերով տարբերուող երկու դերեր կան. մէկը զուտ ընտանեկան, այստեղ մըտնում են տան հոգացողութիւնը, տնտեսական խնդիրները, որդոց

մնուցանելն և ծնողների առ հասարակ ներքին ընտանեկան պարտաւորութիւններն ու իրաւունքները։ Միւսն արտայայտւում է ընտանիքի դիրքով դէպի շրջապատող միջավայրը, դէպի հարեւանութիւնն ու հասարակութիւնը, դէպի վերջապէս պետութիւնը։ Այս առմամբ, ընտանիքը հասարակական մի երևոյթ է, աւելին, հասարակական մի խոշոր ինստիտուտ։ Ըստ այսմ ընտանիքը մի ղեկավարող ձեռք պիտի ունենայ իր ներսում, և իր ներկայացուցչութիւնը դրսում՝ համայնական գործերում։

Ընտանիքի իրաւունքով զբաղուող մարդը, հայ ընտանիքի ու առ հասարակ որ և է ընտանիքի բնոյթը որոշելիս, չի կարող վերլուծութեան չենթարկել այն բոլոր փոխադարձ յարաբերութիւնները և պարտականութիւններն ու իրաւունքները, որ ունեն ընտանիքն ու հասարակութիւնը մէկ մէկու դիմաց մի կողմից, և ընտանիքի անդամները իրար մէջ միւս կողմից։ Առանց այս վերլուծութեան չի կարելի բնորոշել որևէ հիմնարկութիւն, լինի դա ընտանիք, համայնք, թէ պետութիւն։

Այս երկու տեսակէտից վերլուծելով հայ ընտանիքի ներքին և արտաքին—համայնական—կեանքը, կստանանք հետևեալ համառօտ պատկերը։

Հայ թէ հին կեանքի և թէ նորի տուեալները հնարաւորութիւն են տալիս ասելու, որ տան ընդհանուր կառավարութեան մէջ գործում է նպատակայարմարութեան սկզբունքը, որը բղխում է հայկական ընտանիքի ոչ թէ միապետական բնոյթից, այլ հաւասարութեան (սահմանադրական—հասարակապետական) ղեկավարող իրաւաըմբռնողութիւնից։ Պարզենք միտքս.—Տունը պէտք է ունենայ զուտ տնտեսական գործերը կառավարող մէկը. մէկը՝ որ համայնական գործերին մասնակցէ. և այլն։ Պատմական փաստերը ցոյց են տալիս, որ մի եղբայրը կարող է, նայելով իր ընդունակութիւններին, հասարակական—պետական կեանքի մէջ դեր խաղայ և բարձր դիրքի հասնի (Վաչէ զօրապետը Արշակ II-ի ժամանակ) և միւս եղբայրը տան և տոհմի առաջաւորը լինի, իր նախարարութեան ներքին գործերը ղեկավարէ (նոյն Վաչէի եղբայր Վասակը)։ Անհրաժեշտ սկզբունք չէ, որ մեծ եղբօր որդին անպատճառ նախարարութեան կենդրոնական ժառանգը լինի. դա կարող է նաև որևէ մի եղբօր որդին լինի։ Այստեղ խօսքը տան առաջաւորութեան մասին է, որն և արտաքուստ տան ու տոհմի շարունակողն է, բայց ոչ մայօրատի իրաւունքներով։ Նոյն պատկերն է ներկայացնում և ներկայ ժողովրդական կեանքը։ Իմ անձնական դիտողութիւններս շատ գիւղերում—Շիրակում—նոյնն են ասում։ Օրինակ Ղզլչախչախ գիւղում Նազարեանց

տանը, անցեալ տարի ութսունական թուականների սկզբում, հօր՝ Պետոյ քեհեայի կենդանութեան ժամանակ մեծ որդին կառավարում էր տան գործերը, հանդ ու արտ. փոքր որդին մասնակցում էր տան կողմից համայնական գործերին. ասել է, տան առաջաւորը հասարակական գործերի մէջ էր փոքրը, իսկ տնտեսական— վար ու ցանքսի և այլն գործերի առաջաւորը մեծ եղբայրը: Նոյն գիւղում Ջանազանց տանը միջնեկ որդին (Յովհաննէսը) մասնակցում էր տան կողմից հասարակական գործերին, փոքր որդին կառավարում էր վար ու ցանքը, իսկ մեծ որդին (Ադամը) տան մնացած գործերը, առևտուրը և այլն: Նոյն գիւղում Ալաշկերտցոնց տանը մեծ եղբայրը (Մարգարը) գիւղի առաջաւորների շարքում էր և հասարակական գործերի մասնակցողը. իսկ փոքր եղբայր Յակոբի ձեռքում էր տնտեսական կառավարութեան ղեկը. իսկ երբ չափահաս եղաւ վերջինիս մեծ որդին (Անտօնը), նրա ձեռքն անցաւ տան առևտուրը: Այս նոյն պատկերն է և ոչ միայն այդ ամբողջ գիւղում, այլ նաև հարևան Ուզունքիլիսայ, Թիքնիզ, Բաշ-Շիրակ, Փիրվալի և այլ գիւղերում և ամբողջ Շիրակում, Ախալքալաքում. ուր ես բոլոր գիւղերը երկու ամսի չափ շրջել եմ. նոյնն ենք տեսնում և միւս հայ գաւառներում: Փաստերի շարքը կարող էի ամբողջ երեսներ լցնել, բայց դա զուր աշխատանք կը լինէր: Նոյնն ապացուցւում է և Ազգագրական Հանդէսի նիւթերով ու պ. Ե. Լալայեանի տուեալներով: Ինչ որ է, անցնենք մեր մըտքերի շարայարութեանը:

Ըստ այդ, տան գործերը բաժանւում են տան չափահաս անդամների մէջ, ըստ նոցա ընդունակութիւնների: Բոլոր դէպքերում էլ տան առաջաւորն ու տան մնացած չափահաս բոլոր անդամները տան մէջ հաւասար իրաւունքներ ունեն ու հաւասար ժառանգներն են ամբողջ ընտանիքի և տոհմի: Տան կառավարելու սովորական ձևը խորհրդակցական է. ընտանիքի համար իւրաքանչիւր շուտով գործի կարգադրութիւն տեղի է ունենում ընտանիքի չափահաս անդամների նախընթաց խորհրդակցութիւնից յետոյ, ու եթէ մեծերից մէկը որևէ գործ է տնօրինել, դրա մասին ընտանիքի միւս անդամներին հաշիւ տալու պարտականութիւնն ունի: Ասել է, իւրաքանչիւր ընտանիքի առաջաւոր անդամը կառավարում է տան իր իրաւասութեան ենթակայ գործերը ոչ այլ կերպ, քան ընտանիքի միւս անդամների գործակցութեամբ: Իսկ այդ գործակցութիւնը, մենք տեսանք, թէ ինչի մէջ է արտայայտւում: Եթէ միայն դեռ մարդ ու կին են, չափահաս որդիներ ու եղբայրներ չկան, տան կառավարելու մէջ մարդուն կից նրա գործակիցը նրա կինն է. հօր մահուան դէպ-

քում, ծնողական իրաւունքները փոխանցւում են մօրը։ Բայց անցնենք։

Տան առաջաւորի իշխանութիւնը ընտանեկան գործերի կարգադրութեան մէջ, տեսանք որ, սահմանափակուած է միւսների հաւասար իրաւունքներով ու գործակցութեամբ. բայց այդ իշխանութիւնը գործում է նաև տան իւրաքանչիւր անդամի վրայ։ Խօսքս զուտ ծնողական իշխանութեան մասին է, այն ստորադրելութեան մասին, որ որդիներն ունեն դէպի ծնողը, բայց յատկապէս դէպի հայրը։ Այս դատելու և պատժելու իրաւունքը գործում է, քանի որ որդիները դեռ անչափահաս են, քանի որ դեռ նոքա չեն ամուսնացել, այսինքն քանի որ մի նոր ընտանիք չեն կազմել։ Բայց այս դէպքումն էլ ծնողի իրաւունքն անսահման չէ. Հայ իրաւունքի համար հօր՝ իր որդու դիմաց կեանքի և մահու իրաւունքը մնացել է բոլոր ժամանակների համար խորթ, օտար։ Ամենամեծ պատիժը որ մի ծնող կարող էր տալ իր որդուն, նրան հայրենական տնից և օրհնութիւնից զրկելն է, բայց ոչ պապենական կամ մօրական ժառանգութիւնից։

Բոլոր ժամանակների համար էլ, ընտանիքի բարձրագոյն դատաւորը եղել և մնացել է ընտանիքի հայրը, և այդ այն բոլոր զանցառութիւնների և յանցանքների նկատմամբ, որ գործել են ընտանիքի մէջ հօր իրաւասութեան շրջանում։ Որդին դուրս է գալիս հօր իշխանութեան տակից առհասարակ վերջնականապէս այն ժամանակ, երբ նա բաժանւում է հայրական տանից և հիմնում առանձին տուն ու տեղ։

Բայց երբ մի յարկի տակ են ապրում շատ ամուսնացած եղբայրներ, ծնողն այս դէպքում լինելով ընդհանուր հսկողն ու դատաւորն իր որդոց վրայ, անկախ այն բանից, թէ տան ընդհանուր գործերն ինչպէս և ում ձեռքով են կառավարւում, իւրաքանչիւր ամուսնացած որդի կամ եղբայր կազմելով ընդհանուր մեծ ընտանիքի մէջ առանձին մի ընտանիք, նա կառավարում է իր անձնական ընտանեկան նեղ գործերն անձնիշխան կերպով՝ իր կնոջ գործակցութեամբ։ Այսինքն, այն բոլորն, ինչ որ վերաբերում է ամուսնացած որդու անմիջական իր մասնաւոր ընտանիքին—իր կնոջը, որդոցը, վերջինների ժառանգական և ստացուածքային իրաւունքներին—վերաբերեալ գործերն ու դատաւորական իրաւունքներն ու ծնողական այլ պարտաւորութիւնները, ամուսնացած այդ որդուն են վերապահուած. ընդհանուր ընտանիքը կարող է միջամտել միայն այն ժամանակ, երբ այդ գործերի այս կամ այն կերպ տնօրինելը շօշափում է և ընդհանուր ընտանիքի շահերը։ Մեծ միացեալ ընտանիքի իւրաքանչիւր բաղ-

կացուցիչ փոքր ընտանիքի առաջաւորի, առաջին շարքում հօր կամ ամուսնու իրաւունքն ու պարտաւորութիւնն է, այն ամենն անել, ինչ որ իր անձնական ընտանիքի շահն ու բարեկեցութիւնն է պահանջում, մնալով պարտաւորութիւնների և իրանց այն սահմաններում, որ նա ունի դէպի ընդհանուր մեծ ընտանիքը։

Իրաւական այդպիսի յարաբերութիւն ընտանիքը կազմող բոլոր չափահաս անդամների մէջ յատուկ է արիական ազգերի ցեղական իրաւունքին, որոնց թւում և հայկական իրաւունքին։ Պատրիարխալ կոչուած իրաւունքին, այսինքն սեմիտական իրաւունքին իրաւական փոխադարձ յարաբերութիւնների և ընտանիքի կազմութեան արենակցական այս ձևը յատուկ չէ։

Այստեղ հարկաւոր ենք համարում կցել, որ հայ իրաւունքին բոլոր ժամանակների համար հօր մահից յետոյ անդրանկի կամ ռամկօրէն ասած առջնեկի իրաւունքը և նրա նախապատւութիւնն ընտանիքի աւելի կրտսեր անդամների դիմաց մնացել է միշտ օտար։ Այս առթիւ եղած պնդումները հիմնուած են տուեալների է որ սխալ հասկանալու և է որ իրաւաբանական և իրաւական խընդիրներին հարևանցի ծանօթութեան վրայ։ Էականն այն չէ, որ մարդ կարողանայ մի երևոյթ նկատել, այլ այդ երևոյթը կազմող հիմնական սկզբունքները որոշել և ղեկավարող մտքերը դուրս բերել։ Առաջնեկի և կրտսերագոյն որդու իրաւունքներին մենք կըդառնանք յաջորդ պրակի մէջ։

g) Հայ մեծ ընտանիքի ստորաբաժանումը միշտ տեղի չի ունենում ամեն մի որդու ամուսնութիւնից յետոյ, թէև, ինչպէս տեսանք, իւրաքանչիւր ամուսնութեամբ իրապէս հիմնւում է մի նոր ընտանիք, մի նոր տանուտիրութիւն։ Ստորաբաժանումն կընշանակէ և ժառանգութեան բաժանում։ Համաձայն տիրապետող հին սովորութեան, մի մայր ընտանիքի ստորաբաժանումն տեղի է ունենում բոլոր չափահաս որդիների ու եղբայրների ամուսնութիւնից յետոյ։ Սա ունի նաև տնտեսական մի մեծ խորհուրդ։

Իւրաքանչիւր պսակուող որդու, նամանաւանդ գիւղական կեանքում, հայրենական տանից բաժանուելն ինքն ըստինքեան առաջ կբերէր ամբողջ ժառանգութեան բաժանում,—բաժանումն շարժական գոյքի, մշակուող համայնական (գիւղերում) և սեփական—ժառանգական հողաբաժնի, տնային և երկրագործական գործիքների, անասունների, տան կամ շինութեան հողաբաժնի և այլն։ Ընտանիքը տնտեսապէս կթուլանար, շատ դէպքերում կըքայքայուէր. դրա հետ միասին համայնքի մէջ նրա հասարակական դիրքը համապատասխան չափով կթուլանար։

Աւելորդ եմ համարում այստեղ առանձնապէս կանգ առնել

այն բանի վրայ, որ Հայերն երկար դարերի ընթացքում, Թուրք-Թաթարական արշաւանքների ու հալածանքներին իբր անմիջական հետեւանք, հարկադրուած են եղել իրար մօտ ապրել, ընտանիքի ստորաբաժանումը որքան կարելի էր խուսափել: Բաժան-բաժան մանր ընտանիքների համար շատ աւելի դժուար կլինէր ապրուստ ու ապրուստի միջոցներ հայթհայթելը, քան միացեալ մի բազմանդամ ընտանիքի համար: Ու եթէ բաժանուէին էլ, ինչ պիտի բաժանէին: Ինքնապաշտպանութեան և գոյութիւնը շարունակելու բնազդը նոցա կուտել էր իրար գլխի, մի օճախի շուրջը, հայրենական մի ընդհանուր յարկի տակ: Ու այսպէս կազմուել է հայ մեծ, բազմանդամ ընտանիքը, որ Թիւրքիայում դեռ այսօր էլ ապրում է գիւղերում: Ցամենայն դէպս սա ազդող պատճառներից մէկն է եղել:

Բաժանման ժամանակ հայրական և տոհմական կարողութիւնից ստանում են տանը գտնուած անբաժան բոլոր որդիներն հաւասար ժառանգութիւն, քանի որ հօր կենդանութեան ժամանակ բաժանուած որդին ստանում է իր հետ այն, ինչ որ իրեն է հասնում: Աղջկերքն ունին հայրական կարողութիւնից, ամուսնութեան դէպքում բաժինք պահանջելու իրաւունք, հանգամանքներին նայելով այն իրաւունքը տարածւում է նաև տոհմական ու հայրենական անշարժ կալուածքների վրայ ևս: Շատ մանրամասնութիւնների մասին հայկական ժառանգական իրաւունքի մէջ:

Անդրանկի ինչպէս և կրտսերագոյնի նախապատւութեան մասին, կարող ենք հետեւեալ դրութեան վրա ընթերցողի ուշադրութիւնը հրաւիրել, որից պարզ կերևայ, որ մենք այդպիսի նախապատւութիւն հայ իրաւունքի մէջ ոչ միայն խպառ մերժում ենք, այլև չենք տեսնում: Այդ մասին խօսում է նաև պրօֆեսսօր Karst-ը Սմբատի Դատաստանագրքին կից երկրորդ հատորում *):

Որդոց ժառանգելու ժամանակ ասածս այդ որդոց նախապատւութեան իրաւունքը պէտք է երևայ որև է ստացուածքային մաս աւելի ստանալու կամ ժառանգելու մէջ: Անցնենք միառմի քննելու այդ առթիւ կարևոր հնարաւորութիւնները:

1. Բնակուելու հայրենական տան մեծ որդուն անցնելու խնդիրը.—Երբ մի ընտանիքի շատ որդիներ են բաժանուողները, ֆիզիքական անհնարաւորութեան սահմանումն է, որ ամեն որդի էլ հայրական տնից բաժին ստանայ. դա անհնար է հետեւեալ պարզ պատճառով: Հայ գիւղացու տունը շատ մասերից ու շէնքերից չէ կազմուած. սովորական գիւղական մեծ տունը բաղկա-

*) Karst. Rechtsbuch, II; S. *161*.

ցած է մի մեծ տնից, որ միաժամանակ ամբողջ ընտանիքի ննջարանն ու հացատունն է կազմում. Նրան կից կայ մի քիլարպահեստի սենեակ. այդ տան անմիջապէս առաջը կայ մի սրահ, որից մտնում են և դէպի տունը և մի այլ դռնով դէպի գոմանոցը։ Գոմանոցում լինում է մի սենեակ—գոմի յօդայ, որ ոչ այլ ինչ է, քան նոյն գոմից կտրուած մի մասը։ Այդ սենեակը ընտանիքի գոնէ մի մասի, ոչ միայն ձմեռուայ ննջարանն է, այլև հարևանների ժողովատեղին։ Եթէ աւելացնենք սրա վրայ նաև ոչխարանոցը, եթէ միայն տուեալ մի ընտանիք ոչխար պահելու չափ հարուստ է, կլրանայ ամեն բան, ու մեր առաջ կանգնած է սրանից աւելի քան 2000 տարի առաջ Քսենօֆոնի նկարագրած հայ տունը։ Մի այսպիսի տուն կարող է մի կամ երկու որդոց մէջ բաժանուել. իսկ եթէ նա միջակ կամ աղքատ մի ընտանիքի մի տուն է, միայն մէկին կարող է հասնել և ոչ աւելի։

Բաժանուելու ժամանակ, եթէ հայրենական այսպիսի մի տուն անցնում է մեծ եղբօրը կամ առհասարակ եղբայրներից մէկին, այն ժամանակ միւս եղբայրներն ստանում են համապատասխան մի բաւարարութիւն։ Ղզլչախչախ գիւղում պատահած բազմաթիւ օրինակներից կարող եմ հետևեալն իբր ապացոյց բերել. Ալաշկերտցոնց տան մէջ երկու եղբայր բաժանուելիս, մեծն ստացել է հայրենական տունը, իսկ փոքրն իր երկու որդոցով համապատասխան նիւթական բաւարարութեամբ հայրական տան կողքին կից շինել է մի նոր տուն։ Այդ եղբօր երկու որդիքը Մակարն ու Յակոբը բաժանուելիս Յակոբն ստացաւ հօր տունը, մինչդեռ մեծ եղբայր Մակարը նրա կողքին շինեց մի նոր տուն, հին տան ախոռներից մէկն ու նրա յօդէն (սենեակը) միացնելով իր նոր շինած տան հետ։ Նոյնը կարող ենք ասել և Դանիլենց մասին, և Սանթոյենց, և Իրիցանց և այլն։ Օրինակները բերում եմ ռուսաց տիրապետութեանն անցած Ղարսի նոր նահանգից ու յատկապէս պատերազմից յետոյ յաջորդող հնգամեակի օրերից։ Այստեղ խօսք չի կարող լինել որևէ նոր ազդեցութեան մասին։

Հայրենական տան փոքրութեան պատճառով չբաժանուելու դէպքում, մնացած եղբայրներն ստանում են կամ տաւար, կամ ոչխար, կամ փող, կամ ցորեն, գարի և այլն աւելի, և կամ բաժանւող եղբօր համար հաւաքական ուժերով մի նոր տուն են շինում։ Հայկական գիւղական մի տուն շինելն իսկապէս մի մեծ բան չէ, եթէ ի նկատ ունենանք, որ շինող ձեռքերն էլ իրենք են ըստ մեծի մասին, իսկ պատերը ցեխից ու ծածքն էլ հասարակ. ու այսպէս քչով հայ գիւղացու տունը պատրաստ է։

Բայց բան է, եթէ տունը մի քանի բաժանմունք ունի,

մեծ է, այն ժամանակ նա բաժանւում է հաւասար կերպով եղած եղբայրների մէջ. այս դէպքում կարող է պատահել, որ կենդրոնական տունը, կամ հացատունը անցնի մեծ որդուն, բայց ոչ իբր «մեծի» բաժին, այլ իբր հաւասար մասն։

Նախապատուութեան խնդիրն ինքնին չքանում է։

2. Առջնեկն իբր այդպիսին չի ստանում ժառանգութեան աւելի մասն։ Բայց պատահում է, որ մեծ եղբօր խնամքով մեծացած փոքր եղբայրները կամովի տալիս են հայրենական տունը իրենց մեծ եղբօրն իբր վարձատրութիւն նրա արած խնամքների. բայց այս դէպքումն էլ մնացածների համար բնակութեան տեղեր շինւում է կամ հաւաքական ուժերով և կամ որև է մասն աւելի վերցնելու միջոցով։ Պատահում է և հակառակը, որ մեծ եղբայրը բաժանուելով հայրենական տանից ու հրաժարուելով տան իր բաժնից, այդ թողնում է նա փոքր եղբայրներին; եթէ նամանաւանդ այդ փոքրերը դեռ ամուսնացած չեն։ Ինչպէս տեսնում էք, այս բոլոր դէպքերն էլ կոմպենսացիաներ են։

3. Մի առանձին նախապատուութիւն, երբ հայրական կարողութիւնն են բաժանում, չի վայելում և ամենափոքր եղբայրը։

Հայ իրաւունքի համաձայն, բոլոր որդիները պէտք է հօր տանն ամուսնանան. այսինքն ամուսնութեան ծախսը ընկնում է հօր տան վրայ։ Եթէ մի եղբայր չի ամուսնացած, լինի դա մեծը, միջնակը թէ փոքրը ու տան բաժանումն է տեղի ունենում, այն ժամանակ ամուսնացած եղբայրները հրաժարւում են յօգուտ չամուսնացածի իրենց հասանելի ժառանգութեան մի մասից։ Դա մօտաւորապէս այն մասն է, կամ համապատասխանում է այն ծախքերին, որ մի ընտանիք կարող է անել մի որդու ամուսնանալու դէպքում։ Չամուսնացած որդուն հասանելի այդ մասը կարող է արտայայտուել 'ի միջի այլոց նաև հայրենական տնով կամ նրա մի մասով, ինչպէս և տաւարով, փողով, պատրաստի ցորենով և այլն։ Պատահում է, որ չամուսնացածը ամենափոքր տղէն է լինում. այս դէպքում նրա այս ստացածը, ինչպէս և մի այլ չամուսնացած որդու նոյն ժառանգական բաժինն ստանալը չի կարելի, ինչպէս շատ սխալ կերպով բացատրում են, մի նախապատուութիւն հաշուել։ Նախապատուութիւն տրւում է միայն այն ժամանակ, երբ հօր մահից յետոյ որդիքը բաժանւում են, ու մայրը գնում ապրում է որդոց որևէ մէկի մօտ։ Այս դէպքում համապատասխան որդին աւելի բաժին է ստանում, քան միւսներից ամեն մէկը։ Բայց սա էլ, միայն առերևոյթս նախապատուութիւն է, այստեղ աւել տրւածը ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ այրիի կամ մօր բաժինը տան կարողութիւնից։ Այդ մասը կարող է ստանալ

և մեծ որդին և փոքրը և միւսները։ Էականն այն է, որ եթէ ժամանակի ընթացքում մայրը դժգոհելով իր այդ որդուց, նրանից հեռանայ, այդ որդին պարտական է հեռացող մօրը տալ նրա մասը կամ մի բաւարարութիւն։

Այս բոլոր դէպքերում ևս աւելի ժառանգութիւն ստանալու մասին խօսք լինել չի կարող։

e) *Արիական հին իրաւունքի* putrika putra *ինստիտուտի հայկական ցեղական իրաւունքի մէջ լինելը մատնանիշ է անում ամենապարզ կերպով, որ հայ ընտանիքի կազմակերպութիւնը զուտ արիական գծեր ունի։ Խօսքս, ինչպէս ընթերցողը գիտէ, հայկական տնփեսայութեան մասին է։*

f) *Հայկական ամուսնութեան հիմնարկութիւնն, ինչպէս մենք կտեսնենք, իր առաջին ակտից—նշանադրութիւնից սկսած, մինչի վերջին գործողութիւնը, մինչի առաջին գիշերը իր հիմնական գծերով զուտ արիական-ինդոևրոպական է։*

(Շարունակելի)



ՀԱՅ ՀԻՆ ԻՐԱՒՈՒՆՔԸ

Ա. ՂԼՏՉԵԱՆԻ

ԵՐԿՐՈՐԴ ԳԼՈՒԽ

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՏԱՆՈՒՏԻՐՈՒԹԻՒՆԸ

§ 4.

ՏԱՆ ԵՒ ՏՈՒՆՈՒՏԵՂԻ ՀԻՄՆՈՒՄԸ

Հայկական ընտանիքի մասին մեր շարայարութիւնը հաստատեց որ կրակարանը (օճախ) մի տունուտեղի հիմնական ենթադրութիւնն է. այսինքն, ուր կրակատուն կայ՝ այնտեղ կայ և տուն ու տեղ. և ընդհակառակն, ուր տունուտեղ կայ, այնտեղ հաստատապէս ենթադրւում է կրակարան։ Այս հիմնական սկզբունքը իշխող է բոլոր արիական ազգերի ընտանեկան իրաւունքի մէջ, և ի մասնաւորի ընտանեկան կազմակերպութեան հիմն է կազմում։ Կրակարանի սրբացումն արիական ազգերի մէջ մէկից շատ աւելի պատճառներ ունի։ Նա գլխաւորագոյն պատճառն է, ըստ հին հասկացողութեան միշտ, ընտանիքի գոյութեան պահպանութեան, նա է կերակրում ամբողջ ընտանիքը. նա, օրինակ հայերի մօտ, շինւում է տան—հացատան—մէջ տեղը, ու նրա վրայ եփւում է օրական կերակուրը։ Այդ կերակուրը ինքնին զոհի մի մասն է, որ արւում է կրակարանին—ընտանիքի սուրբ սեղանին—և միևնոյն ժամանակ կրակարանի կողմից մի նուէր, մի ողորմութիւն է, որ արւում է ընտանիքի ֆիզիքական գոյութիւնն այս կեանքում պահպանելու համար։ Նա է նաև հիւրասիրութեան հիմը—նա կերակրում է ընտանիքի հիւրերին, թափառական անցորդներին, պաշտպանութեան կարիք ունեցող օտարականին և ընտանիքի շէմքը դիմող մուրացիկին։

Բոլոր արիական ազգերի իրաւունքի համաձայն, ինչպէս այդ ցոյց են տալիս հին հնտիկների մասին հնդկական օրէնսգրքերը օրինակ Manu-*ի օրէնքները, ընտանիքի և ընտանեկան կազմակերպութեան գլխաւոր հիմը հարսանիքն է, ամուսնութիւնը։ Հայ-*

կական իրաւաըմբռնողութիւնն այդ մասին միանգամայն համա-
պատասխանում է արիականին իր բոլոր հիմնական կէտերում,
մի հանգամանք, ինչպէս քանիցս արդէն ասել ենք, մի ծագումն
ունենալն են ենթադրել տալիս և միևնոյն աղբիւրից բղխելը հաս-
տատում։ Այսպէս, հայ ժողովրդի իրաւաըմբռնողութեամբ ամուս-
նութիւնը, կամ աւելի ճիշտն ասած, ամուսնանալը սեփական
տունուտեղ և ընտանիք կազմելու հետ հոմանիշ է։ Իսկ եթէ այդ
իրօք այդպէս է, երեւում է հետեւեալից.—Հայ հայրը կամ ծնողը
(հայր ու մայր միասին առած) եթէ ուզում է իր որդուն նշանել
ու պսակել, նա գործ է ածում «տղին տուն ու տեղ անել» իրա-
ւական ասացուածը։ Իսկ տղին տուն ու տեղ (Haushalt) անել
նշանակում է տղին ամուսնացնել, տուն ու տեղի տէր անել. մի
սեփական ընտանիք կազմել տալ։ Ինչպէս մենք տեսանք, բազ-
մանդամ ընտանիքի մէջ մնացող իւրաքանչիւր ամուսնական զոյ-
գըն անդամ կազմում է ոչ միայն ըստ ձեւի, այլ նաև ըստ էու-
թեան մի ընտանիք և մի տանուտիրութիւն։ Դա արիական ըն-
տանիքի, նոցա թւում նաև հայկական ընտանիքի, խոշոր յատկա-
նիշներից մէկն է։ Որքան և մի տան և տանուտեղի հիմնումը
հարսանիքը և ամուսնութեան միջոցով մի նոր ընտանիքի առաջ
գալն է ենթադրել տալիս, այնուամենայնիւ դա միակ պատճառը
չէ, որ մի նոր անկախ տանուտիրութիւն, մի նոր տունուտեղ ա-
ռաջ գայ, կայ նաև երկու այլ պատճառ. դոքա են ընտանիքի և
ժառանգութեան բաժանումն և երկրորդ, երբ ընտանիքի մի չա-
փահաս որդի, լինի ամուսնացած նա թէ ոչ, որևէ պատճառից դըրդ-
ւած հեռանում է հայրենական տնից և հիմնում է իր սեփական
տուն և օճաղը։ Երկրորդ դէպքը, երբ մի որդի կամ մի եղբայր
թողնում է իր հայրենական տունը և գնում մի նոր տուն է հիմ-
նում իր համար, պատահում է շատ սակաւ, բայց նամանաւանդ
երբ նա դեռ ամուրի է, հայկական հին սովորութիւն է, որ որդի-
քը պսակւում են հայրենական տանը, այդ տան և ծնողների օրհ-
նութիւնը առած լինելու համար։ Թէ իւրաքանչիւր հարսանիքով
և պսակով մի նոր տուն, իսկ իր հիմքում մի նոր կրակարան
հիմնելն է ձեռնարկւում, դա երեւում է պարզ նրանից, որ արիա-
կան ազգերի հին սովորութիւնն ինչպէս և հայկական հին սովո-
րութեան համաձայն հարսնառի—domum deductio—թափորին՝ հար-
սի տանից եկեղեցի և այնտեղից դէպի փեսայի տունը, ուղեկցում են
վառուած մոմերով, ճրագներով և ջահերով (ֆակելներով)։ Փեսա-
յի նոր հիմնած կրակարանն այլ կերպ չի վառուելու քան փեսայի
և հարսի հայրենական տներից վերցրած կրակներով. չպիտի պակսի
և ոչ մէկը, քանի որ, ինչպէս ըստ հին արիականի, այնպէս էլ

ըստ հայկականի, տունը կրակարանի հետ միասին հիմնում է ոչ թէ մարդը միայնակ, այլ մարդ ու կին միասին։ Սրանից և բղխում է մարդու և կնոջ հաւասար լինելու սկզբունքը, որն և արիական ազգերի ընտանիքի մէջ մտցնում է մի խիստ զօրեղ կերպով արտայայտուած և աչքի ընկնող մեղմութիւն. Նոյն և հայկական իրաւունքի մէջ։ Նոր իշխանութեան մեղմ կերպով արտայայտելու մասին խօսել ենք արդէն. ուստի և կրկնութիւններ չանենք։ Բացի մեր առաջ բերած փաստից, կարևոր է, որ այստեղ դիմենք նորից ժողովրդական գրականութեանը։ Թէ նոր հիմնուած կրակարանը պիտի պսակւող զոյգի հայրենական տանից բերուած կրակով կպցնուի, դա ապացուցւում է ցայտուն կերպով նաև ժողովրդական մի ասացուածքով, կամ աւելի ճիշտն ասած հարսնախօսութեան բանաձևով.—Երբ գնում են նշանադրութեան, փեսի կողմից գնացողներն աղջկայ տիրոջն ասում են թէ «մենք եկել ենք ձեր օճախից մի կրակ վերցնենք, մեր ճրագը կպցենք (կամ մեր օճաղը վառենք)։ Այստեղ անկասկած, փոխաբերաբար է ասուած, կրակը հարսը կամ հարսնացուն է, որ փեսի օճաղը վառ պիտի պահէ, այսինքն տունը շէն. սկզբնականում դա պէտք էր հասկանալ բուն իսկական կրակը, որ հարսի հետ պիտի գնար փեսի տունը, վերջինիս կրակարանը կպցնելու համար։

Այս բոլորից պարզ է, որ նոր տուն և կրակարան հիմնելը տեղի է ունենում 1. ամուսնանալու՝ հարսանիքի, 2. ընտանիքի անդամների իրարից բաժանւելու և 3. ընտանիքից որևէ անդամ հեռանալու, ջոկւելու դէպքերում։

Տուն և կրակարան հիմնելու մասին հնդկական իրաւունքի աղբիւրները պարզ և որոշ ահագին նիւթ են տալիս, հնդկական օրէնսգրքերի մէջ դոքա յաճախ են յիշւում։ Նոյնը չէ դժբախտաբար մեր-հայ աղբիւրների մէջ. վերջիններս հայկական տուն և կրակատան հիմնելու մասին լռում են. դոցա տեղը, սակայն, լըրացնում են ժողովրդական բանահիւսութեան տւեալները, որոնք, որքան և քիչ, բայց իմաստով կարևոր են, որ այստեղ մասամբ միայն չվերարտադրւէին։

Այսպէս օրինակ. ա. «Հօր կրակարանը (օճաղը) վառ պահել». բ. «տղէն հօր կրակարանը պահողն է, հօր տան սիւնը». գ. «Թող քո կրակարանի, քո երթիկի ծուխը կտրւի». սա մի անէծք է, որի միտքն է, թէ տունդ աւերի. տունդ կրակ չըգտնւի, և այլն։ գ. «Նրա ծուխը մարաւ, իմ ծուխս մարաւ, կտրւեց». սա այն միտքն ունի, թէ մէկին մի մեծ դժբախտութիւն է հասել, մի դժբախտութիւն, որ հաւասար է տան աւերելուն, տան ծուխը կտրելուն, տան կրակի (կրակարանի) հանգչելուն. իսկ տան կը-

րակի հանգչիլը հին մարդու համար մի շատ ծանր դժբախտութիւն էր։ Հին ժամանակներում, ինչպէս և մեզ մօտ ժամանակւում երբ լուցկի չկար, ու կրակ անելը շատ դժուարութիւնների հետ էր կապւած, ոչ ոք իր թոնրի անթեղը չէր բաց անիլ, նրանից մի կտոր մի հարևանի տալու համար։ Մի անգամ բացւած անթեղը շատ շուտ է հանգչում։ Սրանից պարզ է, որ տան հետ պատահած մի մեծ դժբախտութիւն միայն անթեղի հանգչելու, մարելու հետ կարելի էր համեմատել։ Գիւղերում (օրինակի համար Շիրակում, Ղարսում) անթեղն այսպէս է պահւում.—Թոնրի մոխիրը դուրս տալուց յետոյ, նրա ակի առաջ (մի քիչ հեռու) դընում են մի աթար, մի քիչ մոխրով ծածկում, յետոյ նրա վրայ դարսում են ճղլանք ու վառելու աթարները և ապա կպցնում։ Թոնրում վառւած կրակից կպչում է, ի հարկէ, և մոխրի տակ թաղւած աթարը, սակայն դանդաղ։ Վրայի աթարները քանի ժամից յետոյ դառնում են մոխիր, բայց մոխրի տակ թաղւած աթարը—անթեղը—կրակ դառած մնում է մինչև հետևեալ օրը, երբ հարկաւոր է միայն մոխիրը ետ տալ, և կրակ անելու համար կարևոր կրակը պատրաստ է։ Այն տեղերում, Հայաստանում, ուր փայտ են վառում, անթեղը պահւում է փայտի մի կոճղի միջոցով, որ մի ծայրով դրւում է կրակարանի մէջ, հետզհետէ առաջ քշւում, մշտական մնւող այդ կոճղը կամ գերանի կտորը պահւում է հետևեալ օրը տան մէջ կրակ անելու համար անհրաժեշտ կրակը։ Սրանից և խրատը տան մեծերից փոքրերին թէ «տան անթեղը վառ կպահէն». «անթեղը չմարէք», և այլն։

ե. «Թող քո տանը կրակ չգտնւի», «Թոնրիդ կրակը մարի, անթեղդ ջուր կտրի».

զ. Հայկական աղբիւրների մէջ յիշւած ամենահին վկայութիւնը, թէ որքան մեծ արժէք է ունեցել կրակարանն ու նրա վառ լինելուն ապացոյց ծուխը հին հայի համար, դա պահւել է Հայոց Արտաշէս Թագաւորի (62—107 Ք. յետոյ) հետևեալ խօսքերի մէջ.— «Ո՜ տայր ինձ զծուխ ծխանի և զառաւօտն Նաւասարդի, զվազելն եղանց և զվազելն եղջերուաց, յայն ժամ մեք փող հարայաք և թմբկի հարկանէաք»։ Հայոց մեռնող Թագաւոր Արտաշէսը, ըստ ժողովրդական բանաստեղծութեան այս կտորի, մեռնելու րոպէին երբ վերջին ամենաքաղցր փափագ, կարօտալից ախ քաշելով ասում է. «Ո՜վ կուտար ինձ կրակարանի ծուխը և Նաւասարդի առաւօտը մէկ էլ տեսնել»։ Հին արիական ազգերի սովորութիւնն է, ինչպէս և Հայոց, հրապարակական կրակ անել, այլ կերպ ասած, հրապարակական զոհի սեղան կազմել, ուր Թագաւորն ու երկրի իշխանը առաջին կրակ անողն ու զոհաբերողն էր։ Այս կր-

բակով և զոհով, ինչպէս հին ազգային երգի այդ մնացորդն էլ է ցոյց տալիս, սկսւում էին հրապարակական հանդէսներ։ Հասարակական-պետական այդպիսի հանդէսները պէտք է կատարուէին երկրի համար մի նշանաւոր կենդրոնում, ուր յատուկ այդ հրապարակական հանդէսների համար կժողովւէին, ինչպէս այժմ ուխտատեղիներում են ժողովւում, հայ ժողովրդի ամեն խաւերի ներկայացուցիչներ։ Հնում դա էր նաև ազգային ժողովատեղին։ Այս մասին մի այլ տեղում։ Այստեղ միայն ասենք, որ գիւղերում դեռ մինչի օրս էլ, ձմեռը գոմի յօղում (սենեակում), որ կազմում է ախոռի—գոմի շարունակութիւնը ու շինուած է մի քիչ բարձր, և ուր ծխում է անհանգչելի օճախը, հաւաքւում է դրացիութիւնը։ Ամեն մի գիւղում կան յայտնի գոմի յօղէք (սենեակներ), ուր սիրով է հաւաքւում դրացիութիւնը. ուր բացի սովորական ասու խօսից, քննւում, ծեծւում են գիւղական-հասարակական շատ խնդիրներ, համաձայնութիւններ կայացնւում, և այլն։ Սա էլ նոյն կրակարանի շուրջը հաւաքւելն է։

Հայկական ըմբռնողութեամբ իւրաքանչիւր որդու հարսանիքով և ամուսնութեամբ հիմնւում է մի նոր տուն, մի նոր ընտանիք՝ ասել է կրակարան և տանուտիրութիւն։ Բուն տունն, ինչպէս մենք տեսանք, կարող է և մինչի ընտանիքի իր բաղկացուցիչ մասերի բաժանուելը, չշինուել, բայց նա ենթադրւում է, ինչպէս և ենթադրւում է պսակով նոր հիմնւող տան սրբազան կրակը կպցնելը։ Բայց այս բոլորը՝ հանգամանքը չի փոխում, ըստ էութեան խնդիրը մնում է նոյնը։ Այսինքն, տան մէջ նոր հարս գալով հիմնւում է մի նոր օճախ, և որ գլխաւորն է, նոր օճախհիմնելն ու սրբազան կրակի վառելը պայմանաւորուած է ամուսնական մի նոր զոյգի առաջ գալովը։ Հարսի դերը, ինչպէս մենք տեսանք, մի նոր ընտանեկան կազմակերպութեան և կրակարանի հիմնման գործում շատ մեծ է, այդ դերը հաւասար է փեսայի դերին։ Բայց հարսն այդ դերն ստանձնում է երկու մեծ ակտերի իրար յաջորդելով. մէկը հարսի ձեռքը վերջնիս հօր տանը բռնել—առնելով (dextrarum conjunctio) և միւսը հարսին տուն բերելով (domum deductio), այդ բոլորը միասին վերցրած՝ հարսնառով։ Նոր տան ու ընտանիքի հիմնումը չի կատարւում, սակայն, հասարակ կերպով. բոլոր արիական ազգերի, ինչպէս և հայերի մօտ հարսնառը կապուած է ոչ միայն աղմկալից ուրախութիւնների հետ, այլ նաև զոհաբերութիւնների հետ։ Այս կերպով հիմնուած տան և ընտանեկան կազմակերպութեան մէջ նոր կին դառած հարսը, ինչպէս արդէն ասւել է, դառնում է տանտիկին, տան տիրուհի, ինչպէս և իրա մարդը՝ տանուտէր և հայր՝ հաւասար ի-

րաւունքներով, հաւասար գոնեա ըստ ձևի, ըստ արտաքին բոլոր նշանների. յամենայն դէպս հարսնառից և առաջին գիշերից յետոյ տանտիկինը ձեռք է բերում նոր հիմնւած տան մէջ մի հաստատուն դիրք՝ իր ամուսնու և տանուտէրի կողքին։

Նոր հիմնւած տունը ունի իրաւական տնտեսական և վարչական բազմապիսի գործեր. այդ գործերի դիմաց տան տիկինը իբր ընտանիքի անդամ, ունի իրաւունքներ և պարտաւորութիւններ։ Նրա պարտաւորութիւնների և իրաւունքների շրջանն երկուս է, ինչպէս այդ մասին յետոյ էլ կտեսնենք, աշխարհիկ և հոգևոր-ծիսական։ Մի կողմից նա իր մարդու հետ տան տէրն է ու կարգադրող-կառավարողը, միւս կողմից նոյն մարդու հետ միասին և նրա կողքին տան կրօնական արարողութիւնների կատարողը. նա տանտիրուհին է և տան քրմուհին և այդ երկու կոչումներն իրարից անբաժան, իրար հետ միացած։ Հայ ընտանեկան իրաւունքի այս գիծը զուտ արիական-հնդու-եւրոպական է։ Թննեցէք հին հնդկական օրէնսգրքերը (օրինակ Մանուի); արիական այլ ազգերի հին սովորութիւններն ու իրաւունքի մնացորդները, կգտնէք ամեն տեղ նոյն երևոյթները. դոքա կրկնւում են իրենց հիմնագծերով բոլոր արիական ազգերի մօտ։

Կնոջ կրօնական ֆունկցիաներ ունենալն արդարանում է տան մէջ նրա կատարած շատ դերերով։ Նա պարտաւոր է պահել անթեղն անշէջ, այնպէս որ տան միջից կրակը չկտրւի, նա հսկողն է տան սրբազան կրակին։ Այդ կրակը, կամ մշտական, անշէջ հուրըն իր մէջ պարունակող կրակարանը բոլոր արիների մօտ, նոցա թւում նաև հայերի մօտ, է նաև տան սրբազան սեղանը, որի առաջ զոհաբերութիւններ են արւում։ Այդ սեղանին կամ կրակարանին ամենայն օր զոհ է բերւում, երբ տանտիկինը պատրաստում է տան օրւայ կերակուրը նոյն կրակի առաջ և նոյն կրակարանի վրայ։ Ասել է, տանտիկինը ոչ միայն ներկայ է լինում արւած զոհաբերութեանը, այլ նաև գործունեայ մասնակցութիւն է ունենում նոյն զոհաբերութեան տեղի ունենալուն։ Զոհն այդ կերակուրն է, որով սննդւում են ոչ միայն տանեցիք, այլ նաև տան հիւրերն ու պատահական անցորդներ, աղքատներ։

Ամուսնութեան գլխաւոր նպատակը, սերունդ առաջ բերելն ու ցեղ շարունակելն է. բայց ցեղը կարելի է շարունակել ոչ այլ կերպ, քան օրինաւոր, հայրենի իրաւական հասկացողութիւններին ու նորմերին համապատասխանող ամուսնութեամբ. ասել է, կինը պէտք է լինի օրինաւոր կինը և ոչ թէ ապօրինի։ Կինն օրինաւոր է, եթէ նա ձեռք է բերւած օրինասահման պսակով։ Միայն այս տեսակ կնոջից ծագած որդին կարող է հօր սերունդը

շարունակել։ Ընտանիքի մէջ կնոջ դիրքը մենք տեսանք. այդ դիրքն ամրապնդւում է ու համարեա անխախտելի դառնում որդեծնութեամբ. որդիներ, նամանաւանդ արու զաւակներ ծնող մայրն ու կինն ընտանիքի մէջ էլ աւելի են յարգւած։ Մի մարդ կարող է մի քանի անգամ այրիանալ, ասել է մի քանի կանայք ունենալ, մի քանի անգամ պսակւել. բայց ըստ հին սովորութեան, որ մենք գտնում ենք և հնդիկների մօտ Մանուի օրէնքներում (համեմատել J. Kohler; Zeitschr. für vergleichende Rechtswissenschaft. 3, s. 376. «Manu VII. 26.») միայն առաջին կինն է խիստ յարգելին և իսկապէս օրինականը, թէպէտ և այրիների ամուսնութիւնն էլ օրինական է և թոյլատրելի։ Թէ այդ այդպէս է, դա երևում է շատ պարզ կերպով բոլոր ազգերի մօտ դեռ մնացած պսակի ծիսակատարութիւններից։ Այլ կերպ է կոյսի, այսինքն առաջին անգամ ամուսնացողի վրայ կատարւող պսակի արարողութիւնը ու բոլորովին այլ կերպ այրիների պսակը։ Սխալ կլինի անգամ ենթադրել, որ մեր Մաշտոցի, ինչպէս և քրիստոնեայ միւս դաւանութիւնների ծիսարանների մէջ եղած պսակադրութեան տարբեր կարգերը քրիստոնէութեան ժամանակ առաջ եկած լինին։ Խօսքն այստեղ վերաբերում է կոյսի պսակը երկեակի (այրիի) պսակից տարբերելուն։ Այդ տարբերութիւնը դրել են արիական ազգերը բազմաթիւ դարեր առաջ, քան քրիստոնէութիւնը։ Կոյս պսակելիս կարդում են և կատարում են տարբեր սրբազան-կրօնական արարողութիւններ. այդ նոյն արարողութիւններն ու աղօթքները չեն կրկնւում ու չեն կարող կրկնւել այրիի պսակադրութեան ժամանակ։ Մինչ կոյսի պսակադրութեան այդ տարբեր արարողութիւնների հետ միացած են հարսնառի և հարսանեաց աղմկալից ուրախութիւնները, այրիի պսակը կատարւում է կարճ, խիստ կարճեցրած արարողութիւններով և առանց հարսանեկան ուրախութիւնների։

Ամուսնութիւնը մի դաշն է, ուր կողմերի համաձայնութիւնն է հարկաւոր տուն ու ընտանիք կազմելու համար, որպէս զի այդ դաշնի զօրութեամբ ընտանիքի մէջ իւրաքանչիւրն իր դիրքն ու իրաւունքը հիմնէ նրա վրայ։ Ըստ էութեան այդ այդպէս էլ է քանի որ, երբ կամազուրկ աղջիկը հօր կողմից տրւում է մարդու—ամուսնանում է,—նա ստանում է տանտիկնոջ և տանտիրուհու բոլոր իրաւունքներն ու պարտաւորութիւնները ու այդ բոլորն՝ ամուսնութեան դաշնադրութեան հիման վրայ, և այն րոպէից, երբ նա անցնում է շէմքը փեսայի տան։ Կամազուրկ ասացի, և իրաւամբ, քանի որ բոլոր արիական ազգերի մօտ էլ աղջիկը զուրկ է իր համար ապագայ ամուսին ընտրելու հնարա-

ւորութիւնից։ Հայրն ու մայրը տալիս են, աղջիկն առնում է։

Ինչպէս և աղջիկը մարդու է գնում, այնու ամենայնիւ պըսակուելուց յետոյ օրինաւոր ամուսին է դառնում։ Ահա միայն այսպիսի օրինաւոր ամուսնութիւնից առաջ եկած ժառանգն է հօր տունը շարունակողը։ Օրինաւոր այդպիսի զաւակը կարող է լինել, ըստ արդէն առաջ բերած ժողովրդական ասացւածքի, «տան սիւնը»։ Ըստ հին արիների ըմբռնողութեան էլ «Ամուսնութիւնը օրինաւոր ժառանգներ, յատկապէս արու զաւակներ, յարուցանելու համար առաջ եկած ինստիտուտ է uxorem se duxisse liberorum quaerendorum causa, տես Leist. Jus gentium. S. 64). Որքան և ամուսնութիւնը մի հաստատուն, օրինաւոր ինըստիտուտ է, այնուամենայնիւ ամուսնութիւնն իբր դաշն թէ և կապւում է ցմահ, բայց նա լուծելի է. լուծելի է, երբ նա ամուսնութեան գլխաւոր պայմանը—զաւակներ յարուցանելը—չի իրագործւում. աւել է՝ երբ ամուսիններից մէկն ու մէկը ամուլ է։ Այդ բանը նախատեսել է Շահապիվանի ազգային ժողովի հինգերորդ կանոնը. բայց այս մասին յետոյ, իր տեղում։

Վերևն առաջ բերւած ժողովրդական բանահիւսութեան կըտորները տւէն հետեւալը,—որ կրակարանի կրակը, այսինքն ընտանեկան սեղանի սրբազան կրակը պէտք է անընդհատ կերպով անշէջ պահել։ Հայկական ցեղական իրաւունքի այս ըմբռնողութիւնը նոյնանում է ըստ էութեան Հնդկաց, Հռոմայեցւոց, Յունաց և այլ արիական ազգերի «Հեստիա» ըմբռնողութեան հետ ու նրան միանգամայն համապատասխանում։ Հեստիաի ըմբռնողութեան ծանօթ մէկն այդ բանը հէնց առաջին հայեացքից կընըշմարէ։ Այստեղ շատ հեռուն կերթայինք, եթէ մանրամասն վերլուծութեան դիմէինք։ Միայն հետեւալ տողերն անհրաժեշտօրէն պէտք են համեմատութիւններ անելու համար։

Անթեղը կրակարանի մէջ պէտք է անշէջ պահել. ով անհոգութեամբ կամ մի այլ պատճառով, առիթ կուտայ սրբազան կըրակի (անթեղի) հանգչելուն, ով կըթողնի, որ նա հանգչի, այդ բանը կընկատւի իբր ծանր վիրաւորանք անթեղը կամ սրբազան կրակը վառ, անշէջ պահելու պարտականութեան։ Ըստ հին բայց դեռ գիւղերում կենդանի սովորութեան այն կինը, որ անթեղը լաւ չի պահի ու նա կըհանգչի, հաշւում է ոչ լաւ, անարժէք, տանտիկին։ Իսկ եթէ մենք բազմաթիւ դարեր ետ գնանք, երբ կրակ ստանալն այնքան դժւար էր, մեզ համար պարզ կըլինի, թէ ինչ մեծ արժէք կունենար անթեղը ու ինչքան անարժէք կընկատւէր այն տանտիկինը, որի վրայ էր ծանրացած անթեղը վառ պահելու պարտականութիւնը և որը կըթողնէր որ անթեղը

մարէր։ Անթեղի անշէջ պահելու մասին եղած հայկական ժողովրդական ասացուածները ըստ էութեան միանգամայն համապատասխանում են հռոմէական հետեւեալ արտայայտութեան մէջ յայտնուած մտքին, այն է «sacra (privata) perpetua sunto»; Leist. Jus gentium, s. 67. Հին արիների մօտ (Leist, Jus gentium. s. 70) ամեն ոք, ով սրբազան կրակը կըթողնէր որ հանգչէր, կրում էր որոշ պատիժ. Նա պարտաւոր էր իր յանցանքը քաւելու համար նուիրաբերութիւններ անել, ընտանեկան սեղանին որեւէ բան գոհ բերէր, և այլն։ Հին սովորոյթների մնացորդները այնքան խղճալի են մեզանում, որ նոքա այս առթիւ ոչինչ չեն ասում մեզ։ Բայց երբ մեզանում էլ անթեղի անշէջ պահելու սովորութիւնն այնքան մի սրբազան պարտականութիւն է եղել ու դեռ այժմ էլ շարունակում է թոյլ կերպով մնալ, պէտք է ենթադրել, որ այդ պարտականութեան դէմ մեղանչողը պատժւէր, տուգանւէր նաև մեզանում։ Սա ամենամօտ և ամենահնարաւոր եզրակացութիւնն է. որ մենք կարող ենք անել։

Աւելի հեռուն չգնանք. անենք մինչի այժմ մեր ասածներից հնարաւոր եզրակացութիւնները. 1. Տան ու ընտանեկան կազմակերպութեան հիմնման հէնց առաջին գործողութիւնից կինը մարդու հետ է և նրան գործակցում է, 2. Նոր հիմնած տան սրբազան կրակը վառելիս նոր զոյգի հայրենական տներից բերուած կրակն է իբրև լուցկի ծառայում, 3. որ ըստ հայկական իրաւունքի, նրա ամուսնութեան իրաւունքի իրաւաըմբռնողութեան հիմքում դրուած է հին արիական ազգերի մօտ իշխող ըմբռնողութիւնը թէ «Ամուսնութեան միջոցով մարդու և կնոջ մէջ եղած յարաբերութիւնը լոկ divini iuris communicatio է». համեմատիր այս առթիւ Leist. Jus gentium. երես 64. Եւ այդ այն պարզ պատճառով, ինչպէս այդ ցոյց է տալիս կնոջ և մարդու կրօնական պարտաւորութիւնների խիստ բացայայտ գիծը, որ ըստ հին արիների և նոցա թւում նաև հայերի, ամուսնութիւնը ոչ միայն մարդկային մի կենակցութիւն է, այլ իր մէջն ունի նաև աստուածային (քրմային-կրօնական) ֆունկցիաներ։ Թւի թէ, արիական իրաւունքի այդ գիծն հայ իրաւունքի մէջ լիապէս գըտնելը բաւարար կերպով պարզւեց։



§ 5
ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՏԱՆՈՒՏԻՐՈՋ ԵՒ ՏԱՆՏԻՐՈՒՀՈՒ ՊԱՐՏԱՒՈՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

Հայկական տանուտիրական կազմակերպութիւնը բաղկացուցիչ մասերից կազմուած մի ամբողջական միութիւն է։ Այդ տանուտիրութեան մէջ, ինչպէս մենք տեսանք, կենդրոնական տեղ բռնում է կրակարանը (թոնիրը, օճախ). մենք պարզեցինք, թէև խիստ համառօտ կերպով, այն յարաբերութիւնը, որ կայ ամուսինների և ընտանիքի սեղանի մէջ։ Այդտեղ մենք շօշափեցինք մարդու և կնոջ, տանուտիրոջ և տանտիկնոջ պարտաւորութիւնների խնդիրը. այժմ անցնենք աւելի հեռուն, և ցոյց տանք, թէ ընտանիքի միութիւնն ինչձևմ է կայանում և ինչպէս է արտայայտւում։

Ընտանիքը իրաւական, տնտեսական և բարոյական հասկացողութիւնների յարատև իրար հետ յարաբերւող և փոխադարձաբար իրարից ազդւող մի հիմնարկութիւն է, ուր ամեն բան համերաշխւում է այդ նոյն միութեան պահպանութեան և յարատեւութեան համար և նրա պատճառով։ Անցնենք մեր մտքերի շարայարութեանը։

Տանուտէրն իբր հայր և ամուսին պարտաւոր է աշխատել և ընտանիքը պահել, իսկ մայրն ու ամուսինը մի կողմից կանգնած է իր մարդու մօտ իբր ամուսին ու մասնակցում է տան պահպանութեան հոգսերին, միւս կողմից նա իբր մայր և տանտիկին հոգ է տանում որդոց վրայ, կերակուր է պատրաստում ամբողջ ընտանիքի և ընտանիքի հիւրասէր յարկի տակ գտնուած օտարների համար։ Այդ հիւրասիրութիւնը, սակայն, նրա վրայ պարտք է դնում ամենից առաջ տան հիւրերին կերակրել։ Նոյն սովորութիւնը գտնում ենք մենք նաև հնդիկների ու այլ արիական ցեղերի մօտ։ Հայկական մի «մեծունանց» խօսքն ասում է «հիւրի պատիւը մեծ է»։

Տանուտէրն ու ընտանիքի հայրը հոգ պիտի տանի, որ իր տան և ընտանիքի պատիւը ոչնչով չարատաւորւի և ոչ ոք նրա բարոյական վարքին չդիպչի, յատկապէս նրա կնոջ անւանն ու բարոյական համբաւին։ Ամուսինն ու տանուտէրը պիտի բոլոր կարևոր միջոցները գործ դնի, որ ոչ ոք և ոչինչ նրա չէմը չարատաւորի։ Նոյն պարտաւորութիւնը տրւում է ամուսնու վրայ և հնդկական իրաւունքի աղբիւրներում։ Ինքն ամուսինն անձամբ հեռու պիտի կենայ այն ամենից, որ իր և իր կնոջ վրայ արատ

կարող է բերել. ուստի և նա իբր ամուսին պէտք է հաւատարիմ լինի դէպի ամուսնական անկողինը, նոյն բանը պահանջելով նաև իր կնոջից և տանտիրուհուց, Հայ ժողովրդական բանահիւսութիւնը պահել է մեզ հետևեալ ասացուածները, որոնք խիստ բնորոշիչ են մեր առաջ բերած ըմբռնողութեան համար։ Այսպէս.— «Քո տան շէմքը սուրբ է ինձ համար». այսինքն, քո տանդ պատիւն ինձ համար սուրբ է։ «Նա գլխարկ (փափախ) չունի գլխի վրայ». այսինքն, այն մարդը, որի մասին որ խօսքն է, անպատիւ մարդ է, չգիտէ իր տան և կնոջ պատիւը, ու բաւարար կերպ չի պաշտպանում իր շէմքի վարկն ու պատիւը։ Հայկական ըմբռնողութեան համաձայն, այն մարդը, որ չափահաս է և փափախ ունի գլխին, մարդ չէ (այսինքն պատուաւոր մէկն է) եթէ թոյլ է տալիս իր պատիւն արատաւորել առանց պատժի։ Գլխարկ ունեցող մարդը չպէտքէ հանդուրժէ իր պատւի արատաւորումը։ Այսպէս են համառօտ կերպով հայի բարոյական ըմբռնողութիւններն այդ առթիւ։

Նոր հիմնուած տան մէջ կրակարանը կպցնելով ձգտում է տանուտէրը իր տան սրբագործմանը և օրհնութեան հասնել, իսկ տան շէմքի սրբագործւելը ձեռք է բերում նաև զոհի արիւնով։ Այդ տեղի է ունենում այսպէս. կամ զոհը (մատաղ) մորթում են շէմքի վրայ և թոյլ տալիս, որ նրա տաք արիւնը հոսէ և թրջէ շէմքը և կամ թէչէ, երբ նա մորթւում է դռնից հեռու, մատաղի տաք տաք արիւնը բերում քսում են շէմքին, ինչպէս և առաջին դէպքում՝ նաև դրան կողերին և բարաւորին։ Այս հին սովորութիւնը դեռ գոյութիւն ունի գիւղերում և աւանդապահ ետ ընկած գաւառներում։ Դռան օծելը զոհի արիւնով սրբացնում է տան շէմքը, ու դրանով դժւարացնում չար ոգիների մուտքը դէպի ներս, որոնք միշտ սպառնում են տան խաղաղութեանը, այսպէս էր մտածում հին մարդը։

Հարսանեաց մսացուն (եզ, երինջ, ստերջ կով կամ ոչխար) պէտք է նկատել իբր մի զոհ, որ արւում է հարսանեաց միջոցով մի նոր տուն ու կրակարան հիմնելու համար, իսկ զոհից յետոյ նրանով կերակրւում են հարսնեւորները։ Ըստ այդմ, մինչ հարսանեաց զոհը միայն հարսանեաց համար է, ու նշանակւած հարսանեաց հիւրերին հիւրասիրելու համար, միւս զոհերը, որ տարւայ ընթացքում որևէ առթիւ արւում են մասամբ, հում կամ եփած, բաժանւում են աղքատներին և դրացիութեանը։ Կան և հասարակական զոհաբերութիւններ, օրինակ Զատկին (ախառը)։ Այստեղ արժէ հետևեալ պատմական տեղեկութիւնը վերյիշել.—«Յորում պատմէ 'ի մեհենիցն պաշտամանց, վերջին Տիգրանայ ար-

քայլ հայոց պատուեալ զգերեզման եղբօրն իւրոյ Մաժանայ քըր-մապետի 'ի Բագնացն աւանի, որ 'ի Բագրեւանդ գաւառի, բագին 'ի վերայ գերեզմանին շինեալ՝ զի 'ի զոհիցն ամենայն անցաւորք վայելեսցեն»: Մովսէս Խորենացի. II. 66. երես. 146.

Հիւրասիրութեան և ողորմածութեան մասին խօսք եղաւ քանիցս. խօսենք այստեղ համառօտ ակնարկով նաև այդ մասին։ Հիւրասիրութիւնն ու ողորմածութիւնն արիական ազգերի բնաւորութեան աչքի ընկնող գծերից մէկն է։ Հայ ժողովուրդն իր հասկացողութիւնն այդ առթիւ հետևեալ նախադասութեանց մէջն է ամփոփել, որ չենք վարանել առաջ բերել.—«աղքատին (ինչպէս նաև ճամբորդին) միք մերժիլ մի կտոր հաց». «Աղքատին չեն դարձնիլ դռնից դատարկ ձեռքով». «Մի բաժակ սառը ջուր ով ուզի՝ տուր»։ Այս բոլորից մի պարզ եզրակացութիւն կարելի է դուրս բերել.—աղքատ է եղել. մի թափառական է, թէ մի անօթևան ճամբորդ՝ դռնիցդ մի ետ դարձնիր, հիւրասիրիր նրան և հարկաւոր խնամքը տար նրա վրայ։ Եւ իրօք՝ մի շատ հին սովորութեան համաձայն, որ դեռ ապրում է գիւղերում տեղ տեղ, որ եթէ գիւղ դիմող մի աղքատ, թէ օտարական, կարող է ապահով լինել, թէ կը հիւրընկալուի գիւղում։ Ամեն գիւղում պատահական այդ անցորդներին հիւրընկալելու համար նշանակուած է լինում հերթ. իւրաքանչիւր ընտանիք իր հերթում պարտաւոր է «գիւղի» հիւրին իր տուն ընդունել, նրան քնելու տեղ տալ և ուտելու հաց։ Այս լաւ սովորութիւնն այժմ մեռնում, կորչում է։

Այս պրակին իբր վերջաբան ամուսնու և հօր պարտաւորութիւնների մասին անենք նաև հետևեալ դիտողութիւնը.—Խօսքը վերաբերում է ընտանիքի ամեն տեսակ գոյքի կառավարութեանն ու կարգադրութեանը։ Ըստ հայկական իրաւունքի՝ ամուսինը կնոջ ընկերակցութեամբ կառավարում և կարգադրում է իր և իր կնոջ գոյքը. վերջինիս նկատմամբ աւելացնենք, որ խօսքը վերաբերում է կնոջ՝ մարդու տունն իր հետ բերած և ստացած-ժառանգած ստացուածքին։ Բայց եթէ ընտանիքի հայրը չկայ, նրա այդ առթիւ իրաւունքներն ու պարտաւորութիւններն անցնում են լիովին ընտանիքի մօրը՝ ըստ ձևի, ըստ էութեան այդ իրաւունքներըն ու պարտաւորութիւններն անցնում են ընտանիքի չափահաս որդոցը։ Իսկ մարդու բացակայութեան ժամանակ, եթէ չափահաս տղայք չկան, կինն ըստամենայնի տէրն ու տիրականն է ընտանեկան ստացուածքի. նա անում է հարկաւոր ծախսերն ընտանիքի պահպանութեան համար, և պատասխանատու է ընտանիքի պարտքերին։

ԵՐՐՈՐԴ ԳԼՈՒԽ

§ 6

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՏԱՆՈՒՏԻՐՈՒԹԵԱՆ ԱՇԽԱՐՀԻԿ ԵՒ ՀՈԳԵՒՈՐ ՏԱՐՐԵՐԸ

Հարցասիրութեան առարկայ եղող առարկային վերաբերեալ աղբիւրների տուած նիւթերի հետազօտութեան միջոցով մենք փորձեցինք հաստատել, որ Արիական տանուտիրութեան հիմնական էլեմենտները կազմում են և հիմը հայկական տանուտիրութեան։

Հայ ժողովրդի ամբողջ կեանքն իր բոլոր երևոյթներով դեռ այժմ էլ հոգևոր-կրօնական սովորոյթների հետ է կապուած. վերցրէք տան հիմնումը, պսակը, ծնունդը, ժառանգութեան բաժանումը, երդումը, վար ու ցանքսը, որև է նոր ձեռնարկութիւն սկսելն, և այլն և այլն։ Հոգևոր-կրօնական այդ սովորոյթները վերաբերում են նրա ոչ միայն անձնական-անհատական կեանքին, ոչ միայն ամեն մի առանձին մարդու մասնաւոր ընտանեկան կեանքին, այլ նաև հասարակական-համայնական կեանքին։ Վերցնենք օրինակ զոհաբերութիւնները պսակի ժամանակ, ամենօրեայ զոհը տան սեղանի առաջ, ննջեցեալների հոգւոյ հացը, որ ոչ այլ ինչ է, քան մի զոհաբերութիւն ննջեցեալի և ապա տան նախնիքների համար, հասարակական մատաղը Զատկին և այլն։ Այստեղ առանձնապէս յիշելու արժանի է հրապարակական-հասարակական զոհաբերութիւնն ու արքայական կրակարանի կպցնելը Նաւասարդին, հայկական այդ նոր տարուն (այժմեան հաշւով օգոստոսի 11) երբ հասած են լինում Հայաստանի ամենատեսակ հացահատիկներն ու պտուղները։ Յիշենք նաև ամենայն տարի փետրուարի լոյս 14-ի երեկոյեան կատարուող հրավառութիւնը, որ համատարած է ամբողջ Հայաստանում։ Դա հռչակաւոր դրնդէզն է։ Քրիստոնէութեան ժամանակ նրա տաճար տարուելու հետ կապուած այդ տօնը, դժուար չէ ասել, որ հեթանոսական է։ Մինչև այժմ էլ մնացել է մեր Մաշտոցների մէջ «հրով (կրակով) շրջելու» սովորութեան արգելքը։ Հաւանօրէն հին ժամանակներում այդ տօնը կատարւում էր գարնանամտին, իսկ հրավառութիւնը հասարակական զոհաբերութեան համար էր. իսկ Մաշտոցի «հրով շրջելը» պէտք է կապել մի այլ սովորութեան հետ։ Թւի թէ գարնան գալու ուրախաբեր տօնը հրապարակական-հասարակական զոհաբերութեամբ տօնելիս վառւում էր համայնական կրակարանի կրակը, որից և համայնքի իւրաքանչիւր տանուտէր վերցնում և

տանում էր մի բոցավառւող ճիւղ իր սեփական կրակարանը կըպցնելու և իր տան սրբազան կրակը վերանորոգելու։ Հրապարակական այդ հրավառութեան հետ կապում էին նաև գուշակութիւններ, յատկապէս նրա ծուխի վեր բարձրանալու և տարածւելու եղանակները, դիտելու միջոցով։ Հին այդ սովորութեան և կրօնական արարողութեան հետքերը մենք գտնում ենք դեռ այսօր էլ հայկական շատ գաւառներում։ Շիրակի գիւղերում, օրինակ, հրավառութեան ծուխը բարձրանալիս դէպի որ կողմը որ տարածւեց՝ այն կողմի գիւղի հանդերը ընթացիկ տարում լաւ, առատ բերք կունենան։ Շատերը հրավառւող երկար փայտի ձողեր վերցնում հանդցնում և տանում են հաւնոցը թառ շինում, որպէս դի հաւերն առատ հաւկիթ ածեն. ու այսպէս զանազան սովորութիւններ և նախապաշարմունքներ, որոնք հնութեան մեծ կնիք են կրում իրենց վրայ։ Եթէ Նաւասարդի տօնը բերքն ըստանալու համար կատարւող հրապարակական տօնն է, գարնանամտի այդ տօնը ցանքսի, այգիների բացւելու ու մշակման, և այլն առթիւ կատարւող տօնն ու առատ բերք ուղարկող աստւածներին զոհաբերութիւններ անելու օրն է։

Գարնանամուտը հրավառութեամբ և մեծ հանդիսով տօնելու սովորութիւնը շատ հին է. դա գտնում ենք արիական բոլոր ազգերի մօտ. դրա մնացորդները դեռ կան այսօր էլ, օրինակ Զուիցերիայում (Sechseleute կոչւած գարնանամտի տօնը)։

Բացի այդ, առանձին ուշադրութեան արժանի են ժողովրդական խմբովի ուխտագնացութիւններն, իրենց անմիջապէս յաջորդող զոհաբերութիւններով, Հայաստանի զանազան ուխտատեղիներն ու ուխտագնացութիւնները, որ ամենայն տարի տեղի են ունենում յայտնի օրերում ու մեծ հանդիսաւորութեամբ։ Համաժողովրդական վիճակախաղը Համբարձմանը, իրեն ուղեկցող ջան գիւլումներով, որ ծաղկանց և կուսութեան տօնն է միաժամանակ։ Այդպիսի համայնական ընդհանուր տօներ շատ են եղել հին հայերի մօտ։ Արտաշէսի հառաչանքով յիշած «ծխանի ծուխն ու Նաւասարդի առաւօտն» արդէն յիշեցինք. այստեղ առաջ բերենք պատմական նաև մի այլ յիշատակութիւն Նաւասարդի համայնական տօն լինելու մասին.—«...Վաղարշ տօն աշխարհախումբ կարգեաց 'ի սկզբան ամի նորոյ, 'ի մուտն Նաւասարդի». Մովսէս Խոր. II. 66. երես. 146.

Վերջապէս ամենայն տարի սեպտեմբերին (12—18-ի մէջ ընկած մի կիրակի առաւօտ) Խաչի տօնին անւող զոհաբերութիւնը։ Զոհի կենդանին է սովորաբար մի ուլ կամ այծ. այս զոհաբերութիւնը նուիրւած է ննջեցեալների յիշատակին։ Ուլի կամ

այծի զոհաբերութիւնը հանդիպում ենք մենք արիական շատ ազգերի մօտ։

1. Հայկական տանուտէրն իր իրաւունքներն ու պարտաւորութիւններն իբր ամուսին և հայր, ինչպէս տեսանք, կիրառում է ոչ այլ կերպ, քան իր կնոջ և իր տան տիրուհու ընկերակցութեամբ, իսկ երբ չափահաս որդիք կան, հայրական-ծնողական իշխանութիւնը գործում է առ երևոյթս։ Իբր հայր և ամուսին, նրա իշխանութիւնը տարածւում է ամբողջ ընտանիքի վրայ. ընտանիքի մէջ նա բարձրագոյն դատաւորն է և վճռահատողը. իսկ իր որդոց նկատմամբ նա սաստող և պատժող իրաւունք ունի. բայց այդ իրաւունքը չի հասել և չի հասնում հռոմէական patria potestas-ին. լինելով դատաւոր իր որդոց վրայ, հայ հայրը կեանքի և մահուան դատավճիռ արձակելու իրաւունք չի ունեցել։ Հայրըն ու ծնողն, ասել է, հայ ընտանիքի մէջ և՛ վարչապետ է և՛ դատաւոր։ Բայց որովհետև նա և իր կինը տունը կառավարում են ըստ իրենց հայեցողութեան, ընդհանուր ցեղական իրաւունքի նորմերի սահմանում նոքա նաև նոր կարգեր են մտցնում տան բարւոք կառավարելու համար, ուստի և նոքա, իրենց գործառնութեան շրջանում են նաև օրէնսդիր։ Սրանից պարզ է, որքան և մենք համառօտ անցանք, մի ընտանիքի մէջ կարելի է ուրւագծել այն երեք խոշոր գծերը, որ անհրաժեշտ են մի պետութեան կազմելու գոյութեան և յարատևելու համար, այն է օրէնսդիր իշխանութիւն, դատող իշխանութիւն և գործադիր (վարչական, կառավարող) իշխանութիւն։

Մի ընտանիքի հայրը, սակայն, է նաև համայնքի անդամ. իբր այդպիսին, նա մասնակցում է հասարակական կեանքին և գործերին. նա ընտանիքի ներկայացուցիչն է այդ համանքի մէջ, իբր այդպիսին նա անդամն այդ համանքպետութեան։ Իսկ պետութիւնը գումարն է այդ համանքպետութիւնների։ Ինչպէս որ իւրաքանչիւր ընտանիքի մէջ հօր և ամուսնու գլխաւորութեամբ նրա կինն ու որդիքն ու ամբողջ տունն ու տեղը կազմում են մի ամբողջութեան մէջ պարփակուած մի միութիւն, ու այդ բոլորը միասին կազմելով մի տանուտիրութիւն (Haushaltertum), այնպէս և մի համայնք, իբր գումարը մասնաւոր տանուտիրութիւնների, կազմում է մի համայնական տանուտիրութիւն՝ համայնքի ընտրած տանուտէրի գլխաւորութեամբ։ Առանձնակի այդ համանքների գումարը կազմում է մի գաւառ կամ նահանգ։ Այստեղ առաջ է գալիս հայկական նախարարութիւնը, որ ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ մի փոքր նահանգպետութիւն՝ ցեղական նախարարի գլխաւորութեամբ, ուր իշխող տունը և՛ օրէնսդիր է, և՛ դատաւոր և՛

պետ-իշխան։ Այսպէս վերցրած, նախարարութիւնը մի տանուտիրութիւն է պետական բոլոր ֆունկցիաներով։

Նախարարութիւնները ցեղական փոքր իշխանութիւններ են. մի երկիր կարող է կազմուած լինել, ինչպէս մեզանում, բազմաթիւ մանր ցեղական իշխանութիւններից։ Բայց մի ժողովուրդ իբր մի ամբողջութիւն պետականութեան գաղափարին հասած կարող է լինել միայն այն ժամանակ, երբ այդ մանր իրարից բաժանուած ցեղական իշխանութիւնները կըմիանան իրար հետ՝ մի ամբողջութիւն կազմելու համար։ Այստեղ արդէն մենք կանգնած ենք պետութիւն կազմելու հանգամանքի առաջ։ Թէ ինչպէս է կազմուել հայկական հին պետութիւնը, թէ ինչպէս են մանր ցեղապետները մի պետի ու թագաւորի գլխաւորութիւնը ճանաչել, դա այստեղ հարցասիրութեան նիւթ չի կարող լինել. մեզ հետաքրքրողն այստեղ այն է, թէ արդեօք հայ ժողովուրդը պետականութեան այդ բարձր գաղափարին հասել է, թէ ոչ։ Պատմական փաստերն ասում են, որ այո։ Այսպէս հետեւողաբար դատելով, թագաւորութիւնը, կամ ընդհանուր առմամբ ասենք, պետութիւնը տանուտիրութեան զարգացման ամենաբարձր աստիճանն է, այսինքն նա էլ իր հերթում մի տանուտիրութիւն է։ Իբր ապացոյց առաջ բերենք մի շարք քաղուածքներ հայ պատմագրից և ապա անենք մի քանի կարճ խորհրդածութիւններ։

ա. «Իսկ թագաւորն Տրդատիոս հանդերձ միաբանութեամբ կնաւ իւրով Աշխէն տիկնաւ, և քերբ Խոսրովադխտով, հրաման եա 'ի ժողով կոչել միաբանութեամբ ամենայն զօրաց իւրոց... Եւ կուտեցան զօրքն ամենայն և մեծամեծք և կուսակալք, գաւառակալք պատուաւորք, պատուականք, զօրավարք, պետք և իշխանք, նախարարք և ազատք, դատաւորք և զօրագլուխք, հասեալ կային առաջի թագաւորին»։ Ագաթանգեղոս. 79, 8—16. երես 412.

բ. Եւ զայն ժամանակաւ յարեաւ խռովութիւն մեծ յաշխարհին Հայոց, զի մեծ նախարարք և իշխանք երկու, գաւառակալք աշխարհատեարք... Իշխանն Մանաւաղեան տոհմին, և միւս ես նահապետն Որդունեաց տոհմին»։ Փաւստոս Բիւզանդ. III. 4. երես 9.

գ. «Եւ կացոյց արքայն զՎարդան զերէց եղբայրն 'ի նահապետութեանն ազգին իւրեանց, և զՎասակ զմիջին եղբայրն զիւր դայեակն 'ի սպարապետութիւն զօրավարութեան... Սոյնպէս և զամենայն ազգսն զօրացն մեծամեծացն, նահապետացն որպէս առաջին թագաւորքն նուաճեալք յիւրաքանչիւր չափու։ Եւ հնազանդէր զմեծամեծսն, զիւրաքանչիւր զօրս բաժանեալ յամենայն կողմանցս»... անդ. IV. 2. երես 66.

դ. «Ապա 'ի մի ժողով կուտեցան առ արքայն Արշակ մեծամեծք նահապետք ազգաց ազգաց, տոհմաց տոհմաց, գնդից և դրօշուց տեարք, ամենայն սատրապք նախարարք և ազատք, պետք և իշխանք, զօրավարք և սահմանապահք, 'ի մի հաւանութիւն միաբանական խորհուրդ». անդ IV. երես 67—68.

ե. «Արայ սակաւ ամօք յառաջ քան զվախճանելն Նինոսի խնամակալեաց իւրոց հայրենեացն...» Մովս. Խոր. I. 15. երես 34.

զ. «Իսկ 'ի գրգռել միւս անգամ զօրացն Հայոց 'ի մարտ պատերազմի ընդ տիկնոջն Շամիրամայ՝ քինախնդիր լինել մահուանն Արայի...» անդ. I. 15. երես 35.

է. «Եւ առնու զթագաւորութիւնն Խոսրով որդի նորա... Եւ նոյն հետայն միաբանեալ զզօրս Հայոց, անցանէ ընդ լեառնն մեծ, վրէժս պահանջելով զմահուան հօրն». անդ. II. 65. երես 145.

ը. «Եւ հասանէր սպարապետն զօրավարն Հայոց Մուշեղ, անկանէր 'ի վերայ բանակին... պարսից... և զամենայն կարեան բանակին առհասարակ ընդ սուր հանէր Մուշեղ հանդերձ զօրօքն Հայոց: Զի բազումս կոտորէին, և զբազումս յաւագանոյն Պարսից ձերբակալս առնէին, և առնուին զգանձս թագաւորին Պարսից յաւարի. և ըմբռնէին զտիկնանց տիկինն հանդերձ այլով կանամբքն: Եւ զամենայն մաշկաւուրզան 'ի բուռն արկանէր Մուշեղ սպարապետն, և զամենայն աւագանին՝ առս իբրև վեց հարիւր՝ հրամայէր մորթել զօրավարն Հայոց Մուշեղ, և լնուլ խոտով. և տայր բերել առ Պապ արքայն Հայոց: Առնէր զայս ի վրէժս հօրն իւրոյ Վասակայ»: Փաւստ. Բիւզ. V. 2. երես 189.

թ. «Եւ լինէին խարնուրդք ճակատուն. 'ի պարտութիւն մատնեցան զօրքն Պարսից: Մանաւանդ գունդք Նիզակաւորացն յարձակեալք մոլեգնեալք, քաջութեամբ զախոյեանս 'ի վերուստ յերիվարացն յերկիր կործանէին յանդիման թագաւորին Պարսից Շապհոյ. և ընդ ընկենուլն խրախոյս բառնային աղաղակելով ամենայն զօրքն պատերազմիկք Հայոց համակ, զայս բանս ասելով՝ եթէ առ Արշակ քաջ... զի զամենայն զօր սպանէին ասէին, Արշակայ թագաւորին մերոյ զոհ լիջիր». անդ. V. 5. երես 201.

ժ. «Այլ քաջն զօրավարն սպարապետն Հայոց լի էր քինիւ մեծաւ (իր հօր և Արշակ Հայոց արքայի վրէժն առնելու համար), և բազում նախանձու զամենայն աւուրս կենաց իւրոց». անդ. V. 20. երես 212.

ժա. «Եւ ժողովեցան եկին ամենայն իշխանքն Հայոց մեծամեծք 'ի մի վայր 'ի միասին... ասէին. Զի՞նչ արասցուք կամ զի՞նչ գործեսցուք, խնդրեսցո՞ւք զվրէժ թագաւորին մերոյ, թէ ոչ»: Անդ. V. 33. երես 233.

ժբ. «Եւ Մանուէլն (քանզի սա էր երէց յազգին) ունէր ըզնահապետութեան ազգին տանուտիրութեան պատուէն. և Վաչէ լինէր երկրորդ». անդ. Ѵ. 37. երես 240.

ժգ. «Ժողովեցան այնուհետև ըստ հրամանի տանուտէրացն Հայոց սուրբ եպիսկոպոսք ըստ գաւառաց աշխարհին Հայոց... և որք 'ի նախարարացն էին ժողովեալք՝ տէրն Սիւնեաց Վասակ, և տէրն Արծրունեաց Ներշապուհ, Վրէւ Մաղխազ, տէրն Մամիկոնէից և սպարապետն Հայոց Վարդան...»։ Ղազար Փարպեցի. բ. 24. երես 44—5.

ժդ. «Եւ այսպէս նենգով նուաճեալ զմարդիկն՝ կալաւ զամենեսեան... զիշխանն մեծ Արծրունեաց զՆերշապուհ, և զիշխանն տանն Ամատունեաց, և զիշխանն տանն Վանանդեայ... և զայլս 'ի տանուտեարցն և յաւագ սեպհացն, խաղացուցանէին 'ի դուռն Թագաւորին...» Անդ. բ. 42. երես 75.

ժե. «Հայոց եպիսկոպոսները, որոնք գաւառների և նախարարական տների եպիսկոպոսներն են... Գիրք Թղթոց. երես 48. Համաձայնութեամբ աւագ նախարարների և աշխարհի իշխանների.» անդ. երես 59.

Այստեղ հարկաւոր է ասել, որ եպիսկոպոս տանն Մամիկոնէից, եպիսկոպոս տանն Արծրունեաց և այլն, նշանակում է եպիսկոպոս Մամիկոնեան նախարարութեան, այսինքն եպիսկոպոս այն գաւառի, ուր իշխում է Մամիկոնեան տունը։ Իսկ մենք գիտենք, որ ամբողջ նախարարութիւնը վերցրած կազմում էր մի տուն և մի տանուտիրութիւն։ Այստեղից և եպիսկոպոս տանն Մամիկոնէից նշանակում է Մամիկոնէից տանուտիրութեան եպիսկոպոս։

ժզ. Մենք, մեր երկրների տանուտեարք և ազատներս». Անդ. երես 70.

ժէ. «Ապա իշխանաց իշխանն Աշոտ ընտրեալ զայր մի պատուական յընտանեաց տանն կաթուղիկոսարանին Գէորգ անուն». Յովհաննէս կաթ. պատմ. երես 98.

ժը. «Զայսպիսի ապա տեսեալ քաջատոհմիկ պերճութիւն, իշխանացն և նախարարացն Հայոց, խորհուրդ միաբանական առեալ, Թագաւորի ցուցանել զնա 'ի վերայ ինքեանց». անդ. երես 99.

ժթ. «Բանզի արմատ դառնութեանն, զոր երբեմն խլեաց տէր 'ի տանէս Թորգոմայ». անդ. երես 159.

Ինչպէս որ Հայոց Թագաւորը կոչւում էր Թագաւոր տանն Թորգոմայ, որ նշանակում էր Թորգոմի համայն ազգի Թագաւոր, այսինքն Հայաստան աշխարհի Թագաւոր, այնպէս էլ Հայոց կաԹողիկոսները կոչւել են կաթուղիկոս տանն Թորգոմայ։ Այստեղ ամբողջ հայ ժողովուրդը նկատւել է մի տուն, և այդ տան քա-

հանայապետը՝ մէկ։ Հայաստանը կամ հայերի բնակած աշխարհը մի տուն, հայ ժողովուրդը մի ընտանիք և այդ ընտանիքի ընդհանրական կրօնապետը այդ տան քահանան ու կաթողիկոսը, իսկ թագաւորն ընդհանրական տանուտէրը։

Ինձ թւում է թէ, մենք կարող ենք սահմանափակւել առաջ բերած նիւթով, քանի որ մեր խնդրի ուսումնասիրութեան համար աղբիւրներից քաղուած այս հատուածներն ինքնին բաւական են հարկաւոր եզրակացութիւնների յանգելու համար։ Դոցա հիման վրայ մենք կարող ենք հետևեալ երեք կէտերն ընդգծել.

a. Ինչպէս որ մի մասնաւոր տան մէջ ընտանիքի հօր և ամուսնուն են ստորադրւում ընտանիքի բոլոր անդամներն ու ամբողջ տունուտեղը, այնպէս էլ մի նախարարութեան մէջ նախարարական ընտանիքի մեծին՝ որին անցնում է առաջնութեան իրաւունքը, ստորադրւում է ամբողջ նախարարութիւնը։ Նախարարական ընտանիքն իր նախարարութեան մէջ տանուտէր է, ու իբր այդպիսին ոչ միայն օրէնսդիրը, դատաւորն ու վարչապետն է իր հայրենի գաւառի, այլ նաև իր սեփական զօրքն ու դրօշակն ունի ու իր զօրքերի ընդհանուր հրամանատէրն է։ Սեփական զօրք ու դրօշակ ունենալն ինքնին նշան է ինքնիշխանութեան և լիակատար տանուտիրութեան։ Բայց երբ պետականութեան գաղափարն յաղթող է դուրս եկել հայ միջավայրում, ինչպէս մենք տեսանք, նախարարական տունը կորցնում է իր ինքնիշխանութեան մի մասը, մտնելով պետութեան մէջ իբր բաղկացուցիչ մաս։ Ահա այդ բաղկացուցիչ մասը մտնում էր ամբողջութեան մէջ իր զօրքով և դրօշակով ու նրանով կազմում պետութեան զինեալ ոյժը։

b. Հայ թագաւորն, ինչպէս և բոլոր երկրների արքայական տներն, եղել են սկզբում իրենց գաւառի իշխանն ու տանուտէրը։ Հայաստանում թագաւորող Հայկազեան տունը, Արշակունիները, Բագրատունիներն, Արծրունիներն, Ռուբինեաններն և այլն եղել են իրենց գաւառի և իրենց նախարարութեան տանուտէրերը։ Իշխանական այդ տներն ապագայում դառել են թագաւորող տներ, իրենց իշխանապետութեան տակ վերցնելով միւս աւելի մանր իշխանական (նախարարական) տները։

Ընթերցողը թող 'ի միտ առնի, որ պետութիւն առաջ բերող հիմունքների մասին մենք այստեղ չենք կանգ առնում և չենք էլ կարող, քանի որ դա մեր աշխատութեան սահմաններից դուրս է։ Այս տեղ մենք ընդհանուր առմամբ վերցնում ենք «պետականութիւն» ու անցնում։

Հայկական այդ թագաւորութիւնները կազմելու համար

հարկաւոր էր, որ մի էլ աւելի զօրեղ իշխանական ցեղ կամաց կամաց նուաճէր միւս ցեղերին ու իր բարձրագոյն իշխանութեան ստորադրէր։ Այդպէս էլ եղել է։ Սակայն այդ ստորադրելիութիւնը չէր նշանակում ոչնչացումն նուաճուած մասի. իսկ իրականում չկար նուաճումն իր իսկական մտքով, այլ միացումն՝ դաշնակցական հիմունքներով։ Հայկական պետութիւնը դաշնակից նահանգների—նախարարութիւնների միութիւնից կազմուած մի պետութիւն էր։

Հայ թագաւորը տանուտէրն էր թագաւորութիւնը բաղկացնող բոլոր գաւառների. իր երկրի մէջ նա հանդէս էր գալիս իբր բարձրագոյն օրէնսդիր, դատաւոր և վարչապետ։ Այստեղ աւելորդ եմ հաշւում մանրամասն հարցասիրութեան նիւթ դարձնել թագաւորի երեք այդ բարձրագոյն ֆունկցիաները։ Մեզ արդէն յայտնի է, որ հայ մասնաւոր տանուտէրն իր ընտանիքի մէջ անսահման իշխանութիւն չունի. որ նա կառավարում, դատում և օրինացնում է նախ իր կնոջ գործակցութեամբ, իսկ երբ չափահաս որդիներ կան տանը, նոցա բոլորի համագործակցութեամբ։ Նոյն, այսպէս ասած սահմանադրական, մեղմ գիծը հիմն է կազմում նախարարական տանուտիրութեան մէջ, և իր հերթում համապետական տանուտիրութեան մէջ։ Հայ թագաւորն երկիրը կառավարում էր նախարարական տների ներկայացուցիչների համագործակցութեամբ։ Ժողով գումարել՝ օրէնքներ սահմանելու, պետական ծանրակշիռ գործեր տնօրինելու համար սովորական է եղել հայ պետութեան մէջ. ժողովը մի արտակարգ բարձր հիմնարկութիւն է եղել հայ անցեալում. բայց այս մասին իր տեղում, և ոչ այս աշխատութեան մէջ, կանգ կառնենք։

Հայ թագաւորն, իբր ընդհանրական տանուտէր, էր և գլխաւոր հրամանատարը պետութեան զինուորական կազմակերպութեան. նրա անձի մէջն էր կենդրօնանում զօրքը պատերազմի հանելու իրաւունքը։ Այդ զօրքը բաղկացած էր ոչ միայն թագաւորի ցեղային նահանգի զինուորական ուժից, այլ նաև ընտրագիր նախարարութեանց զինուորական ուժի համագումարից, որոնք իրենց դրօշակի միացնելով թագաւորական անձնական զօրքի դրօշակի հետ, այդ բոլորը միասին դնում էին պետութեան ընդհանուր դրօշակի տակ։ Բայց զօրքն այսպէս վերցրած, կազմում է մի ընտանիք, ու իբր այդպիսին նա ունի իր սեփական կրակարանը, զօրքի սեղանն ու սրբազան կրակը։ Ինչպէս մի մասնաւոր տան մէջ ընտանիքի հայրն ու ամուսինը, իբր տան քուրմ, առօրեայ զոհն է մատուցանում տան սեղանին—կրակարանին, որի վրա եփւում է տան անդամների սնունդը, այնպէս էլ թագա-

ւորը գլխաւոր քուրմն ու զոհաբերողն է գինուորական կրակարանի, որի վրայ պատրաստւում է հրամանատարութեան տակ գտնուած զօրքի կերակուրը։ Այստեղ թող վերստին յիշուի մեռնող Արտաշէսի վերջին հառաչանքը թէ «Ո՛ տայր ինձ զծուխ ծխանի և զառաւօտն նաւասարդի»։ Սա արքայական կրակարանի հանդիսաւոր կացնելու ու դրան կից հանդէսների և խրախճանութեանց յիշողութիւնն է, որոնց մէջ մեզ հետաքրքրողն այս տեղում միայն «կրակարանի ծուխի» մասին մնացած այս յիշողութիւնն է։

c. Հայկական ցեղական իրաւունքին աղբիւր ծառայող և վերևում յիշատակածս հատուածներն ապացուցին, որ արիական ազգերին յատուկ «Արեան վրէժ» հաստատութիւնը յատուկ է և հայ հին իրաւունքին։ Այստեղ միայն յիշենք, որ արիւնն արիւնով սրբելու հին սովորութիւնը ժամանակի ընթացքում թուլացել է մեղմանում։ Այս ինստիտուտի յետագայ զարգացումը վրիժառութիւնը վեր է ածել փոխարինութեան. այսինքն, արիւնը սրբւում էր ոչ թէ արիւնով, այլ փոխարինւում էր որև է դրամական կամ նիւթական հատուցումով։ Արիւնը դրամական վարձատրութեամբ փոխարինելու վերջին դէպքը, որ ես յիշում եմ մեզանում, տեղի է ունեցել Շիրակի Ղզլչախչախ գիւղում թիւրքաց տիրապետութեան վերջին տարիներում (1875—6 թւերին)։ Երբ Իրիցանց տղէն սպանում է Նազարանց Պետոին, հաշտութիւն են կայացնում նիւթական վարձատրութեամբ՝ որ վճարում են Իրիցանք Նազարանց Պետոյի ընտանիքին, Պետոյի տղին, այդ երկու ընտանիքներից.

Հաշտութեան պայմաններից մէկն էլ է եղել, որ սպանողն այլևս գիւղում չապրի, այլ հեռանայ, որպէսզի դրանով նոր արիւն հոսեցնելու հնարաւորութիւն չլինի։ Եւ իրօք, այդ մարդսապանը բնակւում էր Թիքնիզ գիւղում, իր աներանց տան կից։ Ես անձամբ ճանաչում եմ այդ յաղթանդամ տղամարդուն, որ սրանից դեռ 15 տարի առաջ կենդանի էր, և միշտ խուսափում էր Ղզլչախչախ, իր հայրենի գիւղը գնալ գալուց։

2. Արիական միւս ազգերի մօտ տան կրակարանը տան սրբութիւնն է. Նրա շուրջը միացած են ոչ միայն ընտանիքի բոլոր անդամները, այլ նաև տան աստուածները, հոգիները հանգուցեալ նախահայրերի և հայրերի։ Նոյնն է և հին հայերի մօտ, որ տեսակ հասկացողութեան հետքերը մենք գտնում ենք ներկայ սովորութիւնների և ժողովրդական բանահիւսութեան տեսալների մէջ։ Կրակարանի՝ (Օճաղի) պաշտպանութիւնը, ասել է տան աստւածների պահպանութիւնն, անընդհատ կերպով տարածւում է տան վրայ, տան անդամների վրայ։ Այս պաշտպանութիւնը, սակայն, ձեռք է բերւում կրակարանի պաշտաման միջոցով, որ կա-

յանում է կրակարանի մէջ սրբազան կրակի՝ անթեղի վառ, անշէջ պահելում և առօրեայ զոհաբերութեան մէջ։

Կրակարանի պաշտամունքից ծագում է և հիւրասիրութեան պարտականութիւնը։ Արիական հին սովորութիւն է, որ հիւրը տան անդամ է քանի որ նա վայելում է տան աղ ու հացը։ Բայց հիւրը լինելով տան հիւրը, նա իբր այդպիսին, է ամենից առաջ կրակարանի և տան աստուածների հիւրը։ Հին հայկական մի ասացուած շատ գեղեցիկ կերպով բնորոշելով հիւրի դիրքն ու տեղը տան մէջ, ասում է «հիւրն Աստուածն է»։ Հիւր է ամեն ոք, ով միանգամ որևէ առթիւ գտնւում է մի տան ծածկի տակ, ամեն ոք, ով անցել է մի տան շէմքը։ Այդպիսի մէկը, մի անգամ անցած լինելով մի տան շէմքը, մտնում է տան աստուածների հովանու և պաշտպանութեան տակ։ Այդպիսի մէկին պարտաւոր է այդ տան տանուտէրը ոչ միայն տան սեղանի արուած զոհաբերութիւնից մասն տալ, լիապէս սննդուելու համար, տեղ՝ քնելու համար, այլ նաև ապահովել այդ անձի անձեռնմխելիութիւնը՝ իր ձեռքում գտնւած բոլոր միջոցներով, նոյն իսկ զէնքով ու կեանքի գնով։ Այդ պաշտպանութիւնը պէտք է տալ նոյնիսկ արեան թշնամուն, եթէ նա դիմել է թշնամի տան կրակարանի պաշտպանութեանն ու գտնւում է արդէն տան յարկի տակ։ Այդ հիւրը կարող է լինել մի յանցագործ, մի թափառաշրջիկ, մի աղքատ, մի ճամբորդ, մի փախստական, այդ միևնոյն է։ Դրանից բղխում է և ողորմածութիւնը։

Արիական ազգերի ցեղական իրաւունքի այս գծերը լիովին գտնւում է հայ ցեղական իրաւունքի մէջ՝ իբր մի ցեղակից իրաւունքի։ Հայ իրաւունքի արիական լինելու այս գիծն էլ լիովին ապացուցւում և հաստատւում է խիստ արժէքաւոր տուեալներով։

Աղբիւրների նիւթերը հետևեալ պատկերն է պարզում.—

Ա. Հօր կամ մօր գլխաւորապէս, և առ հասարակ տան հասակաւոր մեռնողների դիակի առաջ լալիս, ասում են կենդանի մնացած տանեցիները «Թող քո աչքը քաղցր լինի մեզ վրայ». քանի որ Արիների, ինչպէս և նրանց թւում հայերի, ըմբռնողութեամբ տան մեռած մեծերի աչքը միշտ տան և ընտանիքի վրայ է անընդհատ, նա հսկում և պաշտպանութիւն է ցոյց տալիս։

Բ. «Քո կրակարանը (օճաղը, տունը) սուրբ է ինձ համար»։

Գ. «Քո կրակարանի անունով եմ երդւում, որ ճշմարիտն եմ ասում».

Դ. «Թող իմ կրակարանը մարի, թէ ես սուտ եմ ասում»։ Այս վերջին երեքը երդման բանաձևեր են, ու այս երդումն ամենանրբերից է։

Ե. «Քո կրակարանի սիրուն, այս անգամ խնայիր, ներիր ինձ»։

Զ. «Ես քո օճախն եմ ընկել». այսինքն քո շէմն եմ անցել, քո տան յարկի տակն եմ, պաշտպանիր ինձ, խնայիր ինձ, և այլն։

Է. «Հիւրն աստծունն է. հիւրի պատիւն մեծ է. առաջ հիւրին են կերակուր տալիս»։

Ը. «Ով և որ լինիս, մի անգամ որ դու իմ շէմը ոտք ես դրել, բարով, հազար բարով ես եկել»։

Այս բոլորը, թէև շատ կարճ, ժողովրդական բանահիւսութիւնից, տանք այժմ պատմական մի քանի յիշողութիւններ։

Թ. «Յայնու ժամանակաւ շինեաց իւր արքայն դաստակերտ մի 'ի հովիտն անուանեալ 'ի Կոգ գաւառի և ետ հրաման ընդ ամենայն գաւառս իշխանութեան իւրոյ, և հրամայեաց կարգել քարոզիչ ընդ ամենայն տեղիս աշխարհացն հրապարակին իւրոյ... զի եթէ ոք ուրուք ուստեք ինչ վնասեալ իցէ, կամ ոք ումեք ինչ դատ պարտիցի, ամենեքեան եկեսցեն 'ի դաստակերտն շինեսցին։ Եթէ արիւնահան ոք իցէ, կամ վնաս ուրուք ումեք արարեալ իցէ, կամ զկին ուրուք տարեալ իցէ, կամ պարտապան իցէ, կամ ոք զուրուք կարասի ունիցի, կամ ոք յումեքէ երկիւղած ինչ իցէ, և եկեսցէ յայն տեղի դատ և իրաւունք մի լիցին։ Իսկ եթէ ոք ումեք ինչ պարտիցի և որում պարտիցին, եկեալ յայն տեղին՝ առանց դատի և իրաւանց կալցին, և ի դուրս տարցեն։

Իբրև եւ հրաման յարքայէն, ժողովեցան այնուհետև յայն տեղի ամենայն գողք և աւազակք, արիւնահանք, սպանողք, սուտք և մարդելոյզք, վնասակարք, զանձահատք, զրկողք, ստադատք, զրախօսք, գերփողք, յափշտակողք, ժլատք։ Բազում վնասս վնասս առնէին, և անդր անկանէին. բազում կանայք զարս թողուին, և անդր անկանէին. բազում արք զիւրեանց կանայս թողուին, և զայլոյ կանայս առեալ՝ անդր անկանէին. բազում ծառայք զիւրեանց տերանց զգանձս ըմբռնեալ, փախուցեալք անդր անկանէին... Փաւստոս Բիւզ. IV. 11. երես 106—7.

Ժ. «Ապա կոչեն զՄուշեղ զառաջեաւ արքային, և եկն եպագ երկիր արքային. և մատուցեալ բուռն հարկանէր զաջոյ եպիսկոպոսապետին Ներսիսի, և երդնոյր։ Սոյնպէս և թագաւորին Պապայ ձեռն արկանէր, երդնոյր և ասէր՝ թէ կեցից և մեռայց 'ի վերայ քո որպէս նախնիքն իմ 'ի վերայ նախնեացն քոց, որպէս և հայրն իմ 'ի վերայ հօրն քո Արշակայ, սոյնպէս և ես 'ի վերայ քո, բայց միայն չարախօսացն ունկն մի դնիցիս». անդ. V. 4. երես 194.

ԺԱ. «Տիգրանայ արքայի Հայոց պատուեալ զգերեզման եղբօրն իւրոյ Մաժանայ քրմապետի... որ 'ի Բագրևանդ գաւառի, բագին 'ի վերայ գերեզմանին շինեալ՝ զի 'ի զոհիցն ամենայն

անցաւորք վայելեսցեն, և ընդունեսցեն հիւրք երեկօթիք». Մ. Խոր. II. 66 երես 146.

Համառօտ կերպով եզրակացութիւնն է.—Հիւրասիրութեան և ապաստանի իրաւունք. երդումն՝ կրակարանի անունով, և այլն։

3. Հայ լեզուն ունի արտայայտութեան զանազան ձևեր, որոնք ամուսինների աշխարհիկ իշխանութիւնն են մատնանշում։ Յոյների մօտ ամուսիններից՝ մարդը կոչւում է δεσπότης և կինը δέσποινα հայերի մօտ մարդ ամուսինը կոչւում է տանուտէր (տանուտիայր) և կինամուսինը տիկին, տանտիկին, տիկնանց-տիկին (նայիր այս առթիւ տերմինօլօգին)։ Հայ հայրն ու ամուսինը տան մէջ ընտանիքի բոլոր անդամների վրայ տանուտէրն ու կառավարողն է, իսկ կինը նրա կողքին գործակիցն ու միաժամանակ ստորադրեալն է։ Իշխանական ույժը ինչպէս բոլոր արիների մօտ է, այդ ամուսինը ձեռք է բերում իր սեփական տունն ու ընտանիքը հիմնելով, երբ նա domum deductio-ի միջոցով կապում և կնքում է ամուսնութեան դաշնը։ Հայր-ամուսինն իր տուն ու տեղը, կին ու օրինաւոր զաւակները համարում է «իրը». բայց ասածները ցոյց տւին, չի բղխում բռնակալական ուժից, ստրկութեան և ստրկացրած լինելու ըմբռնողութիւնից։ Հայ տանուտիրութեան հիմունքներին խորթ է միանգամայն անսահման իշխանութիւնը։

4. Մի տան կամ մի գիւղի հիմնման սովորութիւնների մէջ նոյն իսկ մեր օրերում դեռ ապրում են հնութեան շատ մնացորդներ։ Մի գիւղ հիմնելու ժամանակ, նրա հիմնողները շինութեան և վարելու հողը բաժանում են իրար մէջ, բայց ոչ, օրինակ, տնատեղերը, կանոնաւոր կերպով, ուղիղ փողոցներով. ամեն հիմնող բռնում է իրեն հայեցողութեան համաձայն այնտեղը, որ իրեն ամենից շատ յարմար է թւում։ Այս են ասում մեր հին գիւղերի տեղագրութիւնը և փողոցների բաժանումը։ Հին գիւղերի փողոցների բաժանումը մեզ սովորեցնում է նաև մի այլ խիստ կարևոր բան որ մատնանշում է արիական միւս ազգերի գիւղ ու տուն հիմնելու միևնոյն պատճառն ու հանգամանքը։ Այս աշխատութեան շրջանակը չի թոյլ տալիս, որ կարողանանք ընդարձակ կերպով կանգ առնել այդ մանրամասնութիւնների վրայ, մանրամասն վերլուծել հին հնդիկների և արիական ազգերի տուն ու գիւղ հիմնելու սովորութիւնները հայկականի հետ։ Դա մեզ շատ հեռուն կտանէր, ուստի և համառօտ կերպով անենք մի քանի դիտողութիւններ և անցնենք։—

Ով ծանօթ է մեր շատ հին գիւղերին—նոյնը նկատւում է և նորերի մէջ—կտեսնի, որ գիւղը իրապէս բաժանւած է խումբ

խումբ իրար կից տների. այդ խմբերից իւրաքանչիւրը ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ մի ընդհանուր նախահօրից ծագած որդիների, թոռների և յետագայ ժառանգների իրար կողք կողքի շինուած տների մի կլտուածք։ Տների այդ կշտի կլտուածքը, դժուար չէ երևակայել, որ առաջ է եկել ընտանիքի ստորաբաժանումից, մայր ընտանիքից նոր բաժանուած իւրաքանչիւր նոր անդամ իր տունը հիմնել է հայրենական տան կողքին կպած, և այսպէս շարունակաբար, երկար ժամանակների ընթացքում կազմել է գիւղական մի թաղ, ըստ մեծի մասին բաղկացած միևնոյն ծագումն ունեցող ընտանիքների շարքից։ Հայ ընտանիքի կազմակերպութեան հիմը, ինչպէս տեսանք, ոչ թէ պատրիարխալ է, այլ արենակցական. սոյնպէս էլ հայ գիւղի հիմնելն ու առաջ գալը արենակցական կապերով միմեանցից ծագող ընտանիքների իրար մօտ տուն հիմնելու և խմբուած ապրելու ձգտմամբ է պայմանաւորում. այստեղ, 'ի հարկէ, մենք կանգ չենք առնի տնտեսական և այլ պատճառների վրայ. այս աշխատութեան մէջ այդքան հեռուն գնալու իրաւունքը չունինք։

Հայրը գիւղ է հիմնում թէ տուն, նա այդ ձեռնարկութիւնը սրբագործում է զոհաբերութեամբ (մատաղով)։ Առաջին դէպքում զոհին մասնակցում է գիւղ հիմնող ամբողջ համայնքը. վառում է մի ընդհանուր օճաղ, որ այս դէպքում գիւղի համայնական կրակարանն է ներկայացնում. ու նրա վրայ եփում հասարակական մատաղը։ Դրանից մասն են ստանում ոչ միայն նոքա, որոնք նիւթապէս մասնակցել են զոհաբերութեանը, այլ և համայնքի աղքատները, պատահական անցորդներ և չքաւորներ։ Երկրորդ դէպքում—տան հիմնման—մատաղին հաղորդւում են տանեցիք, մերձաւոր դրացութիւնն ու աղքատները։ Տան հիմնման ժամանակ, երբ արդէն տունը պատրաստ է, պէտք է մատաղն ու առհասարակ տան առաջին կերակուրն եփել և հացը թխել, հարկաւոր է, որ նոր տան կրակարանում կրակ արւի—առաջին սրբազան կրակը։ Այդ կրակն այլ կերպ չի արւում, քան թէ հին տնից պատրաստի կրակ նոր տան կրակարանը փոխադրելով (այդ առթիւ տես Ազգագրական Հանդէս. X. երես 184)։ Ինչպէս մենք տեսանք, նոյն սովորութիւնն է գործում նաև ամուսնութեան միջոցով նոր տուն հիմնելիս։ Թէ հնդիկների,[1] թէ յոյների և այլ արիների, նրանց թւում և հայերի հարսանեաց ժամանակ, պսակւող զոյգի domum deduction վառւող ջահերի և մոմերի միջոցով է լինում։ Արդէն ասել ենք, որ ամուսնացող նոր զոյգին ուղեկցող

[1]. Արիների մասին տես երես 98.

կրակը ոչ այլ ինչի, եթէ ոչ խոր հնութիւնից մնացած մի սովորութեան հետքէ իսկ այդ սովորութիւնն արդէն մենք տեսանք։

Տան հիմնելու երկու դէպքումն էլ ղեկավարող միտքն է հայրենական տան շարունակելը մի նոր ընտանեկան կազմակերպութեան միջոցով։ Բայց ընտանեկան կազմակերպութիւն (Haushalterorganisation) *գոյութիւն կարող է ունենալ և իբր այդպիսին ընդունել և ճանաչել միայն ու միայն օրինաւոր ամուսնութեան միջոցով. իսկ այդ կազմակերպութեան հիմնումն ու շարունակելը հնարաւոր է օրինաւոր կնոջից ծագած օրինաւոր ժառանգների, յատկապէս արու զաւակների միջոցով։ Հայ ըմբռնողութեան համաձայն, որը կգտնենք նաև արիական միւս ազգերի մօտ համարեա նոյնութեամբ կրկնուած, հայրը ու ծնողը ոչ միայն իր վերջին հանգիստը խաղաղութեամբ կառնի, երբ իր վերջին շունչը փչելիս իր աչքերը կծածկէ իր հարազատ, իրենից ծագումառած որդի (կամ որդիները), այլ նաև նոյն կեանքում նա հանգիստ կգտնէ և իր հոգին անդորրութեան մէջ կլինի, եթէ այս կեանքում որդիներ ունի, հարազատ, իրենից ծագած որդիներ։ Այդ յաւիտենական խաղաղութիւնը ձեռք է բերում նա, այս կեանքում նրա հարազատ որդոց միջոցով տուած հոգոյ հացով, մեռելոցի օրհնութեամբ և մեռելոցների մատաղներով (զոհաբերութեամբ)։ Ծնողներին այն կեանքի այդ անդորրութիւնը տրւում է նաև մի այլ միջոցով, որ կամ ծնողներից իբր պատուէր անցնում է որդւոցը և կամ որդիքն իրենք իրենց կողմից են այդ միջոցը գործադրում, դա հոգեբաժին տալու հին սովորութիւնն է։ Այդ բաժինը տրւում էր հնումն մի մեհեանի, հեթանոսական մի սրբութեան դուռն էր ուղարկւում, իսկ մեր օրերում (քրիստոնէութեան ժամանակ) հոգեբաժինը գնում է եկեղեցիների, աստուածահաճոյ հիմնարկութեան։ Հոգեբաժին թողնելու սովորութիւնից ծագում է իր ունեցածի մասին սկզբներում բանաւոր և շատ յետագայ ժամանակներում արդէն գրաւոր կտակի հիմնարկութեանը։ Այս առթիւ աւելի երկարելն այստեղ տեղին չեմ հաշւում. դա—այսինքն կտակի ինստիտուտի գոյութիւնն ու գործելն Հայոց մէջ, աւելի որոշ ասած հայ իրաւունքի մէջ, իր լուսաբանութիւնը կգտնի իրեն յատկացրած տեղում. ուստի և անցնենք։*

Միանգամայն սխալ կլինէր, որ հարազատ որդին մարմնացնում է այս կեանքում իր հօրը։ Որդին ծագելով հօրից—և այդ անպատճառ հարազատ հօրից, քանի որ մի հոմանիից սերուածը չի կարող իր ծնող մօր օրինաւոր ամուսնու սերունդը կոչւել և նրա տունն ու կրակարանը շէն ու վառ պահել—այլ ծագելով հօրից, ոչ թէ նրան մարմնացնում է, այլ բռնում է նրա տեղը։ Հայկա-

կան ժողովրդական մի ասացուած գեղեցիկ կերպով բնորոշում է հօր և որդու միջի յարաբերութիւնն այդ ասածս մտքով.—«Մեծանաս, հօրդ տեղը բռնես»։ Ու իրօք էլ, հայ ընտանիքի մէջ, ինչպէս և արիական շատ ազգերի մէջ, որդին մեծանում հօր տեղն է գրաւում ոչ միայն վերջինիս մահից յետոյ, այլ նաև նրա կենդանութեան ժամանակ, եթէ նրանից բաժանուած է, իսկ երբ նրա հետ միևնոյն յարկի տակն է ապրում, նուաճում է նրա տեղի մի մասը։ Այստեղ «հօր տեղ» դարձուածքը շատ նիւթապէս չպէտք է հասկանալ, այլ այն մտքով, որ նա—որդին—էլ չափահաս լինելուց յետոյ դառնում է տանուտէր իր հօր կողքին, քանի նա կենդանի է. և լիովին ժառանգում է հօրն ու ծնողին, երբ նա աչքերը փակել է։

Արիական ազգերի մէջ, նոցա թւում և հայ հայրը խիստ հետաքրքրուած է ուրեմն, որ ինքն անպատճառ ժառանգ ունենայ. թէ ինչու է այդ նրան հարկաւոր, այդ պարզւեց արդէն։ Արդ եթէ մի ամուսնական զոյգ ինչ պատճառից և լինի, զուրկ է զաւակներից. հապա ինչպէ՞ս բաւարարել այդ խիստ նշանակալից պահանջը։ Արիական աղգերն այս պրօբլեմը լուծել են խիստ պատուաւոր կերպով, ինչքան և նոցա ըմբռնողութեամբ ամուսնական դաշնը կւում է ամբողջ կեանքի համար ցմահ։

Հնդկական մի սրբազան գրքի (Baudh. II, 2, 3, 27.) մէջ հետևեալ միտքն է արտայայտուած. «Որովհետև սերունդ, առանձնապէս որդիներ, յարուցանելը մեծ նշանակութիւն ունի ու ամուսնութեան իրական նպատակ է նկատւում, դրա համար և մի կին, որի ամուսինը ամուլ է (impotent), կարող է նրան թողնել և ուրիշին առնել» (Leist. jus gentium, երես 102—3)։ Նոյն միտքն է արտայայտուած 447 թ. (Ք. յ.) Շահապիվանի ազգային ժողովի 5-րդ կանոնի մէջ. ուր ասուած է, եթէ մարդն իր ամուլ կնոջն արձակէ, նրան տայ ոչ միայն այն բոլորն, ինչ որ նա բերել է իր հետ ամուսնու տունը, այլ նաև տուգանք, եթէ կինը բացի ամուլութիւնից այլ արատ չունի։ Հայ այս կանոնի մէջ ամլութեան պատճառով ամուսնութեան լուծելի լինելու միտքն աւելի բացորոշ կերպով է արտայայտուած, քանի որ ամլութեան պատճառով ամուսնութիւնը լուծելու միտքը կնոջ կողմից երեխաներ չբերելու հանգամանքից է ծագել։ Հին մարդու խելքին ամենամօտ բանն այդ կարող էր լինել. արտաքին նշանից դատելով, նա ասում էր,—կինը զաւակներ չի ծնում, ուստի և նա ամուլ է, ու նա զաւակներ չյարուցանող այդպիսի ամուսնութիւնը լուծում էր որպէս զի մի նոր ամուսնութեան միջոցով կարողանար այդ խիստ ցանկալի նպատակին—որդիներ ունենալ ու նոցա միջոցով իր

տունուտեղն և օճախը շարունակել տալ—համնել։

Այսպէս ուրեմն, հայրենական տունը շարունակել տալու ձգտմամբ խիստ կերպով շահագրգռուած հայ ամուսինը լուծում էր իր ամուսնութիւնը. դա հարկաւոր էր օճախի պահպանութեան համար։ Բայց զաւակ չունենալու պատճառը կարող է և ամլութիւնը չլինել, այլ մի ուրիշը։ Այսպէս. ամեն տարբերի և ամեն ժողովուրդների մէջ էլ պատահում է որ արհեստական կերպով ոչնչացնում են արգանդի պտուղը. բոլոր ժողովուրդների մէջ էլ կարող է պատահել, որ ամուսիններից մէկը չի կամենում կամ դիտմամբ հրաժարւում է ամուսնական պարտաւորութիւնները կատարել, և կամ այդ պարտաւորութիւնները կատարելիս, այնպէս է վարւում, որ յղիութիւն տեղի չունենայ։ Այս բոլոր դէպքերն էլ մի հետևանք ունին, այն է, սերունդ յառաջանալու անհնարաւորութիւն։ Մի ժողովուրդ, ինչպէս հայերը, այնպէս էլ արիական միւս ազգերը, երբ այդպէս հրամայօրէն շահագրգռուած է ժառանգ ունենալու ու նրա միջոցով իր տունուտեղը շարունակել տալու լուրջ ձգտմամբ, նա չէր կարող հանդուրժել, որ արհեստական կերպով էլ ժառանգ ծնելը խանգարւէր։ Որևէ անհատ ամուսնի կողմից այդպիսի մի վարմունք պէտք է նկատւէր և իրօք էլ բոլոր արիների մօտ նկատւել է իբր յանցանք և այն էլ ծանր յանցանք։ Այդպիսի մէկը պատժի էր ենթարկւում, համաձայն տւեալ մի ժողովրդի մէջ գործող իրաւական նորմերի։ Հայկական օրէնսդրական հին նորմեր այդ առթիւ չեն մնացել, եղածն էլ քրիստոնէական շրջանից է, սակայն խորը հնութեան կնիք է կրում։ Այսպէս. Յովհան Մանդակունու (490 թ. Ք. յ. վախճանուած) վերագրուած մի հրահանգութեան մէջ, որ մենք գտնում ենք «Հայոց եկեղեցական կանոնագրքի» մէջ, կան հետևեալ նախադասութիւնները. «Երբ մէկն անցուցքի (վիժելու, Abortus) միջոցով մի յանցանք կգործէ յղութեան ժամանակ». «երբ յղի կինն իր արգանդի պտուղը (անցուցքի միջոցով) կսպաննէ» և այլն, այդպիսին արժանի է պատժի։ Ներսէս կաթուղիկոսին [1] վերագրուած մի կանոն (27-րդ) ինն տարւայ եկեղեցական ապաշխարութեան է ենթարկում այն ամուսնուն, որ իրեն անցուցքի յանցանքով մեղաւոր կանէ։ Այժմ էլ, հայ ժողովրդի ըմբռնողութեամբ (գաւառներում, դեռ քիչ «այսպէս ասած» քաղաքակրթ-

---

1 Անյայտ այս Ներսէսին յատկացրած այս կանոնախումբը հրատարակեցի ես 1908 թւին մի ընդարձակ առաջաբանով «Հանդէս Ամսօրեայի» մէջ (IV—VII-րդ տետրեր)։ Հրատարակութիւնն եղել է էջմիածնի մատենադարանի բոլոր ձեռագրերի համեմատութեամբ։

ւած վայրերում) քռնի միջոցով վիժումն առաջ բերելը խիստ դատապարտելի է, և այդ ոչ այն պատճառով, որ անցուցքի համար արհեստական միջոց է գործ դրւում, այլ այդ անցուցքի միջոցով մի կեանք ոչնչացնելու համար։ Այդ կեանք ոչնչացնելը հաշւում է նոյն ըմբռնողութեամբ «հոգի կորցնել»։

Այս պատիժները ցոյց են տալիս ժառանգ թողնելու հոգացողութեան լրջութիւնը։ Եկեղեցական կանոնների այդ սահմանումները չպէտք է քրիստոնէութեան ծնունդ հաշւել․ նոյնը գտնում ենք մենք շատ հին օրէնսդրական ակտերի մէջ՝ ոչ քրիստոնէական շրջանից և ոչ քրիստոնեայ ազգերի մօտ։ Զանազան ժամանակներում ձեռք առած այդ միջոցները չէին կարող ամլութեան առաջն առնել, թէև ամլութեան հնարաւորութիւնը պակասեցնում էին։ Ամուսնալուծութեան կամ ամուսնութիւնը ամլութեան պատճառով լուծելու հնարաւորութեան ըմբռնողութիւնը շատ յետին դարերի ծնունդ է։ Այդ հասկացողութիւնը հասուն եղաւ քաղաքակրթութեան աւելի բարձր աստիճանների վրայ։ Նախ քան այդ, ինչպէս և դրա երևան գալուց յետոյ էս գործում էր մի այլ խոշոր ինստիտուտ․ նա չի դադարում գործել և այժմ։ Այստեղ խօսքը վերաբերում է կնոջ չբեր եղած ժամանակ մարդու և կնոջ համաձայնութեամբ կողմնակի մի մարդու միջոցով ժառանգ յարուցանելուն։ Այս մասին կխօսենք յաջորդ պրակի մէջ․ անցնենք դրան։

§ 7.

ՕՏԱՐԻ ՄԻՋՈՑՈՎ ԻՐ ՍԵՓԱԿԱՆ ԿՆՈՋԻՑ ԺԱՌԱՆԳ ՅԱՐՈՒՑԱՆԵԼՈՒ ՍՈՎՈՐՈՒԹԻՒՆԸ (Niyoga)

Վերնագիրն ինքնին ցոյց է տալիս, որ սովորութիւն է եղել հնումն օտարի միջոցով որդիներ ունենալ երբ մէկի կինն ամուլ է։ Ըստ այդ, բոլոր արիների, նոցա թւում և հայերի մօտ գոյութիւն ունեցող սովորութեան, նոյն տղամարդը, որին բնութիւնը զրկել է որևէ կերպ որդի ունենալու հնարաւորութիւնից, կարող է ուրիշի միջոցով իր կնոջից զաւակներ յարուցանել տալ իր համար։ Այսինքն մարդու ոչ միայն գիտութեամբ, այլ նաև յատուկ ցանկութեամբ, և որ գլխաւորն է, նախաձեռնութեամբ իր կինը պէտք է սեռական յարաբերութիւն ունենայ մի ուրիշի հետ մինչև յղիանալը։ Յղիանալու ակտով վերջանում են այդ յարաբերութիւնները, իսկ ծննդաբերութեան ակտով հասնում է անդաւակ ամուսինը

ժառանգ ունենալու նպատակին։ Իհարկէ, խօսքն այստեղ վերաբերում է անզաւակ ամուսնուն, որ իր կնոջից ամլութեան պատճառով զրկւած է ժառանգ ունենալու հնարաւորութիւնից։ Սա համատարած մի սովորութիւն է բոլոր արիական ազգերի մէջ։[1] Սկզբնական շրջանում անզաւակ ամուսնուն զաւակ յարուցանող այսպէս ասած, օգնականն ու օժանդակը լինում էր կամ կարող էր լինել իր մերձաւորագոյն ազգականը. այսինքն եղբայրը-ապա աւելի հեռաւոր ազգականները, և այլն։ Այն դէպքում, եթէ հակառակ ձեռք առած այդ միջոցներին այնուամենայնիւ կինն ամուլ էր մնում, այն ժամանակ արիացի հայը, հնդիկը, յոյնը և այլն դիմում էին այլ միջոցների, որոնց մասին խօսք կլինի իր տեղում։

Niyoga ինստիտուտի լինելն հայ իրաւունքի մէջ ապացուցւում է շատ փաստերով։ Այդ ինստիտուտի մնացորդներն հայ ժողովուրդի կեանքից վերացնելու օրէնսդրական ձեռնարկութիւններով են զբաղւած եղել ազգային երկու շատ նշանաւոր օրէնսդիր ժողովներ. մէկը Աշտիշատինը 365 թւին և միւսը Շահապիվանինը 447 թւին։ Ինչպէս հաղորդում է մեզ հայկական պատմագիր Փաւստոս Բիւզանդացին, Աշտիշատի վերն յիշած ազգային ժողովն արգելել է ի միջի այլոց ամուսնութիւն «նուէ»-ի հետ։ Փաւստոսի այդ տեղը հաստատւում է կողմնակի կերպով Մովսէս Խորենացու նոյն ժողովի սահմանումների մասին յիշատակութեամբ։ Փաւստոսի մօտ կարդում ենք.— «Ժողովեցան ի գիւղն Աշտիշատ, ուր զառաջինն եկեղեցին էր շինեալ... Ի տեղի լեալ նախնեացն ժողովոց սւինհոդոսինն»։ Ի ժողով հաւանութիւնս եկեալ ամենեցուն... Եւ զի լինիցին յամուսնութեան օրինաւորք, մի առնել և մի զաւ բերել խորհանց ամուսնութիւնն զալ կողմանց և փախչել աւելի ի մերձաւոր և յազգին առհմակից խառնակութեան ամուսնութենէն. և մանաւանդ ի մերձաւորական ի նուաց և որ զամ մի այսմ նման լեալ էր ինչ» VI-րդ դպրութիւն, գլուխ դ. Նոյն առթիւ Մովսէս Խորենացու մօտ կայ,—ժողով արարեալ եպիսկոպոսաց, և համօրէն աշխարհականօք, կանոնական սահմանադրութեամբ հաստատեաց... Եւ զերկուս զայսոսիկ յազգաց նախարարացն բառնալ. մի զմերձաւորաց խնամութիւն, զոր վասն ագահելոյ սեպհական ազատութեանն առնէին, և միւսն՝ որ ի վերայ մեռելոց գործէին ոճիրս ըստ հեթանոսական սովորութեան III գիրք—20-րդ գլուխ։ Սոցա յիշատակած այս արգելքը կրկնւում

1. Նայիր այս առթիւ Zeist; Alt-arisches Jus gentium եր. 105. և Kohler; Zeitschr. f. vergl Rechts wissenschaft III. եր. 394.

է Շահապիվանի ժողովի կանոնադրութեան 12-րդ յօդւածում, որն իր տեղում չենք խուսափել ամբողջովին առաջ բերել, երբ խօսք կլինի ամուսնական հասուչհասի խնդիրների մասին։ Նոյն արգելքը գտնում ենք մենք Աղւանից Վաչագան Թագաւորին վերագրուած կանոնախմբի [1]) 9-րդ և Ներսէս կաթուղիկոսին նւիրուած կանոնախմբի 24-րդ յօդւածի մէջ։

Աշտիշատի ժողովի կանոնի «մերձաւորական ի նուոց»ը դեռ 1904-ին մեր՝ «Ամուսնութիւն, ամուսնալուծութիւն և Քաղաքական պսակ» աշխատութեան մէջ, իսկ վերջնականապէս 1908 թւին Ներսէս կաթուղիկոսին վերագրուած կանոնախմբի հրատարակութեան առաջաբանում բացատրել ենք։ [2] Ըստ այդմ մերձաւորագոյն «Նուս» եղբօր կինն է, իսկ աւելի հեռաւոր Նուերը՝ եղբօր որդու, հօրեղբօր, հօրեղբօր որդու կինն է. և այլն։ Ի՞նչ ծագում ունի «Նուս» բառը, յայտնի չէ, նա կայ հին լատիներէնում և յունարէնում, հաշւում է, բայց ոչ հաստատապէս, յունարէն և լատիներէնի մէջ յունական փոխառութիւն։ Այդ բառը, չգիտեմ պատահում է նոր յունականի մէջ, թէ ոչ, բայց պատահում է հայ գաւառաբարբառների մէջ. օրինակ Էրզրումի, Տրապիզոնի, Արտւինի և այլն բարբառներում. Նոյն բառը պատահում էր 20-30 տարի առաջ նաև Ալեքսանդրապոլում Էրզրումցի և Կանցի գաղթականների մէջ։

Բոլոր մեր առաջ բերած տւեալները ցոյց են տալիս, որ Նիխօգա ինստիտուտը դեռ 4-րդ դարում առ սակաւն կորցրած է եղել իր սկզբնական ձևը, փոխարինւելով իսկական ամուսնութեան։ Այս ձևն էլ անցել է երկու ֆորմացիոն, որոնցից առաջինը անզաւակ մեռնող եղբօր կամ մերձաւոր ազգականի կնոջ հետ ամուսնանալը, նրան ժառանգ յարուցանելու համար. իսկ երկրորդն արդէն մերձաւոր մեռնող ազգականի կնոջ հետ ամուսնանալն է, առանց որ ի նկատ առնւէր, թէ արդեօք մեռնողը ժառանգունի թէ ոչ։

Բոլոր արիական ազգերի մօտ անզաւակ ամուսինը չէր կարող հակառակ կնոջ կամքի նրան հարկադրել, որ նա իր ամուսնու ազգականի հետ սեռական յարաբերութիւն ունենայ՝ յղիանալու համար. ասել է մի պահանջ էր, որ կինն այդ բանի համար իր համաձայնութիւնը տար։ Նոյնպէս և պիտի լինէր հայերի մօտ։ Շահապիվանի ժողովի կանոնները ցոյց են տալիս կողմնակի կեր-

---

1. Այս կանոնախումբը խիստ հետաքրքրական է իր բովանդակութեամբ, և ամբողջովին առաջ է բերւած Հայոց կանոնագրքի շատ օրինակների մէջ։

2. Այդ մասին տես Հանդէս Ամսօրեայ 1908 թիւ. V—VII «Կանոնք Ներսէսի Հայոց կաթուղիկոսի»։

պով, որ այդ այդպէս էլ եղել է.—Շահապիվանի օրէնսդիրն ասում է,«ոչ ոք է կարող իր արիւնակցի կնոջ հետ ամուսնանալ կամ նրա հետ սեռական յարաբերութիւն ունենալ, եթէ նոյն իսկ այդ բանը նրա հաճութեամբ էլ լինէր», (12-րդ կանոն)։ Այս տուեալը պարզորոշ կերպով ասում է, որ մերձաւորի կնոջը թէկուզ նա այդ բանին համաձայն էլ լինի, ոչ կարելի է առնել և ոչ էլ նրա հետ սեռական յարաբերութիւն ունենալ։ Այստեղ մեզ հետաքրքրողը «համաձայնութիւնն» է, իսկ դա լիովին կերպով ապացուցեց վերոյիշեալ պատմական տուեալով։

Մինչև այժմ ասածներս հնարաւորութիւն են տալիս հետեւեալներն հաստատել, ըստ հայ հին իրաւունքի 1. կնոջ ամլութեան պատճառով անզաւակին ժառանգ յարուցանելու գործում օգնողն եղել են մերձաւոր ազգականները—եղբայրը, հօրեղբայրն, և այլն. 2. Անզաւակ մեռնողի կինն առնում էր նրա մերձաւոր ազգականը՝ ժառանգ յարուցանելու համար։ 3. Թէ սեռական յարաբերութիւնը անզաւակ մարդու կենդանութեան ժամանակ, և թէ նրա մահից յետոյ մեռնողի կնոջն առնելը կարող էր տեղի ունենալ վերջինիս նախընթաց համաձայնութեամբ։

Նիխօզայի կիրառումն կեանքի մէջ ձգտում էր տան կրակարանի անշէջ պահելն և սերնդի շարունակելն ապահովել։ Այս ինստիտուտի յետագայ զարգացումն ու կերպարանափոխումը—մեռած եղբօր կնոջ հետ (հարսի հետ) ամուսնանալը իրականացնում էր ոչ միայն ամուսնական ինստիտուտի այդ հոգևոր-կրօնական և աշխարհիկ հիմունքների ենթադրութիւնը, նաև լուծում էր տնտեսական մի ծանր խնդիր, որ մեռնողի ընտանիքի համար շատ արժեքաւոր էր։—Մեռած եղբօր կնոջ հետ ամուսնանալու միջոցով, մեռնողի եղբայրն առնում էր ժառանգութեան բաժանման առաջն։ Այրի կինը ոչ միայն իր բաժինքով, այլ նաև իր մարդու կարողութիւնից իրեն հասանելի մասով մնում էր իր հանգուցեալ ամուսնու տան և հարստացնում էր իր տաքերը նրանով, որ նրա հետ ամուսնանում էր։

Այստեղ խիստ կարևոր եմ համարում նաև մի այլ խնդիր վերլուծութեան ենթարկել, որը Կոլլերի կարծիքով նիխօզա ինստիտուտի հետքեր է իր մէջ պարունակում. իսկ ըստ իմ կարծեաց, նիխօզայի հետք այնտեղ չկայ։

Պրօֆեսօր Յ. Կոլլերն իր «Հնդկական ամուսնական և ընտանեկան իրաւունք» աշխատութեան մէջ ուսումնասիրելով նիխօզա ինստիտուտը, պատահում է նրանց ընտանեկան և ամուսնութեան սովորութիւնների մէջ հետևեալին.—ըստ այդմ «երբ

փեսացուն [1]) մեռնում էր մինչև պսակը, հարսնացուին առնում էր փեսացուի եղբայրը»։ Ցարգելի պրոֆեսորն «Բերմաններին[2] իրաւունքն ուսումնասիրելիս պատահում է նոյն երևոյթին, այսինքըն «երբ մեռնում է նշանադրուածներից մէկը, նրա քոյրը կամ եղբայրը (նայելով թէ մեռնողն հարսն է թէ փեսան, նրա համաձայն հարսի քոյրը կամ փեսի եղբայրը) առնում է մեռնողի նշանածինն»։ Նոյն երևոյթը պատահում ենք նոյնութեամբ նաև հայերի մօտ։ Արդ փորձենք վերլուծել այդ երևոյթների պատճառներն ըստ կարելոյն կարճ կտրելով մեր խօսքը։—

Նիխօգա ինստիտուտի հիմնական ենթադրութիւնը կայանում է նրանում, որ անզաւակ ամուսնու ընտանեկան օճաղը և սերունդը շարունակուի և հաստատ մնայ։ Քանի որ մէկը չի ամուսնացել—նշանադրութիւնն ամուսնութիւն չէ—և քանի որ ամուսնութիւնն անզաւակ չի դուրս եկել, չի կարող և ոչ մի խօսք լինել նիխօգա ինստիտուտի կիրառման մասին։ Այսինքն այն ինստիտուտի գործունէութեան մասին, որի միջոցով ամուլ մնացած կնոջից զաւակ յարուցանէր անզաւակ մնացած տանուտիրոջն ու ամուսնին՝ նրա օճախը շարունակելու համար։ Մեր բոլոր ասածներից պարզ է, ինչ որ է և Նիխօգա իստիտուտի էութիւնը, անզաւակ մարդն է իր կնոջը օտարի միջոցով յղիանալու տալիս։ Նշանադրուած աղջիկը մի պարզ «խօսեցեալ» է, խոստացուած մէկը, որ յետոյ, ապագայում պիտի կին դառնայ։ Իսկ նա կին է դառնում հարսնառի domum deductio—միջոցով փեսի տան շեմքն ու առագաստը մտցնելով։ Նշանածը միայն այդ բաների միջոցով է կին դառնում, առանց այդ բաների, եթէ նա նոյն իսկ սեռական յարաբերութիւն էլ ունենայ իր նշանածի հետ, նա դրանով կին չի դառնում։ Նոքա նոյն իսկ կարող են ապրել իրար հետ, այս դէպքում էլ աղջիկը չի դառնում տանտիկին և ամուսին, այլ հարճ (Konkubine)։ Նշանած աղջիկը ամուսնու և տանտիկնոջ իրաւունքներն ու պարտաւորութիւնները ձեռք է բերում dextrarum congunctio-ի,domnm deductio-ի և վերջնականապէս առաջին գիշերուայ ակտերով։ Քանի այս բոլորը տեղի չի ունեցել, նշանածը մնում է լոկ նշանած կամ նշանդրած, ուրիշ ոչինչ։ Բայց ունինք նաև մի քանի այլ խորհրդածութիւններ։—

Ամուսնութիւնն, ինչպէս գիտենք, մի համաձայնութիւն է, որ հիմնուած է մարդու և կնոջ մէջ եղած մի դաշինքի վրայ։ Այդ դաշինքը կապւում է նշանադրութեան օրը, երբ աղջկայ տէրը խօսք

---

1. Zeitschr. f. verʒl Reichts wissenschaft lll. եր. 355.
2. Անդ. Vl. գիրք. եր. 161.

է տալիս փեսային կամ նրա կողմի մարդուն, թէ իր աղջիկը տալիս է։ Դաշինքը կապելուն իբր առհաւատչեայ, տրւում է աղջկայ տիրոջը մի նշան. ուրիշ խօսքով, աղջկայ վրայ նշան է դրւում. ճիշտ այնպէս, ինչպէս մի ձի կամ ոչխար գնելիս, երբ առնելու խօսքը տրւում է, առնողը գնած ձիու կամ ոչխարի վրա մի նշան է դնում, դրա հետ տալով նաև մի կանխավճար։ Սա էլ մի դաշն է, սովորական մի դաշն։ Այս երկու դաշնադրութիւններն էլ կողմերի կողմից իրականանում է այն ժամանակ, երբ երկրորդ դէպքում ձի կամ ոչխար առնողը վճարում է ըստ պայմանի նրանց լրիւ գինն ու ստանում իր ապրանքը, և երբ առաջին դէպքում սովորոյթի հարկաւոր պահանջը կատարելուց յետոյ աղջկայ տանը վերջնիս հայրը փեսային է տալիս իր աղջկայ ձեռքը. այսինքն երբ պայմանագրի օբեկտը յանձնում է դաշնագիր կողմերից միւսին՝ վերցնողին, առնողին, գնողին։ Արդ, երբ նշանադրութեան կոնտրակտը չի ի կատար ածւել կոնտրակտի մէջ յիշւած օբեկտի յանձնմամբ, ինչպէ՞ս կարող է խօսք լինել ամուսնութեան մասին։ Ասածներիցս պարզ է, որ ոչ նշանադրութիւնն ամուսնութիւն է, և ոչ էլ նշանած աղջիկը՝ կին։

Kohler-ի կարծիքն անընդունելի է նաև հետևեալ հիմունքներով.—Նիւօզա ինստիտուտի էութիւնը և նրա տեղի ունենալու մոմենտները մեզ համար պարզ է նախընթաց շարայարութիւնից, ուստի և խուսափենք աւելորդ կրկնութիւնից։—

Ըստ հայկական ամուսնական իրաւունքի, ինչպէս և ժառանգական իրաւունքի, այն նշանադրեալը, որի նշանածը մինչև պսակի կատարւելը, այսինքն նշանադրութեան պայմանի ի կատար ածւելու օրը, մեռել է, չի այրիանում և այրի չի էլ կարող կոչւել։ Հանգամանքը չի փոխւում որն էլ նշանւածներից մեռնողը լինի, հարսնացուն, թէ փեսացուն։ Եթէ նշանածը մեռած կոյս փեսացուն կամ նշանածը մեռած կոյս հարսնացուն ուզենայ նորից նշանւել և պսակւել, նա նշանւում և պսակւում է իբր կոյս։ Իսկ մենք գիտենք, որ բոլոր ազգերի մէջ ամենահին ժամանակներից սկսած կոյսի պսակը կատարւում էր միայն նրան յատկացրած ծէսերով և խորհուրդներով։ Բացի դրանից ինչպէս բոլոր արիական ազգերի, այնպէս էլ նոյն թւում հայերի մէջ և ոչ մի դէպքում նշանադրւածներից մէկի մեռնելուց յետոյ կենդանի մնացած նշանածը կարող է մեռածի ժառանգը հաշւել կամ նրան ժառանգել։ Այն ռէալ պայմանագիրը, որի հիմամբ նոքա նշանադրւած են, ճիշտ է պարտաւորական է երկու կողմերի համար էլ, սակայն նա ինքն ըստ էութեան մեծ արժէք չունի, քանի որ պայմանը

կնքող կողմերից իւրաքանչիւրն իրաւունք ունի այդ պայմանը խզել։ Ի հարկէ, այդ պայմանի խզելն անպատիժ չէ, նրա խզողը զրկւում է կանխավճարից ճիշտ այնպէս, ինչպէս որ ձի գնողը զրկւի իր կանխավճարից, եթէ ձի գնելու դաշնը խզէ և իր գնած ձին չուզենայ այլ ևս տանել։ Վերցնենք նաև այս դէպքը։—Միշտ ի նկատի ունենանք, որ նշանադրութիւնը վաճառականական մի պարզ ակտ է, ուր կողմերը պայմանաւորւում են վաճառքի օբեկտի վրայ։ Մէկը վաճառում է 20 արջառ, բայց գնողն իր ապրանքը չի տանում, նա վճարում է վաճառողին իբր գնման առհաւատչեայ՝ մի կանխավճար և պայմանաւորւում մի շաբթից կամ յետոյ գալ իր ապրանքը տանել՝ վճարելով նրա գինը։ Այս դաշնը կապում է վաճառողի ձեռքը և նրան պարտաւորեցնում իր ապրանքն ուրիշի վրայ չծախել՝ այն արդէն ծախուած հաշւելով, գոնէ մինչի պայմանաժամը լրանալը։ Գնողն էլ կապուած է վաճառողի հետ իր կանխավճարով։ Երկուսն էլ կարող են իրենց պայմանը քանդել. գնողը կզրկւի իր կանխավճարից յօգուտ վաճառողի. իսկ եթէ վերջինս է պայմանազանցը, նա ոչ միայն ետ է դարձնում առած կանխավճարը, այլ նաև վճարում է միւս կողմին կանխավճարին հաւասար մի տուգանք։ Բայց եթէ այդ պայմանաժամի ընթացքում, ապրանքը վաճառողի մօտ եղած ժամանակ արջառներից մէկը կամ մի քանիսը սատկին, կամ վաճառուին, շատ բնական է որ պատասխանատուն վաճառողն է. նա պէտք է կամ լրացնէ ապրանքը մի ուրիշով և կամ վաճառքի համապատասխան մասը թողնի անպահանջ։ Կարող է պատահել, որ գնուած ամբողջ նախիրը կոտորւի, օրինակ մի էպիդեմիայի ժամանակ։ Այս դէպքումն էլ, եթէ վաճառողն ուզում է հաստատ մնալ իր պայմանի վրայ, կամ նա պէտք է ըստ կռած պայմանի լրացնի պայմանագրի վաճառքի օբեկտը և կամ օբէկտի ոչնչանալու դէպքում քանդուած պէտք է հաշւի պայմանն, ուստի և պիտի դաշնադիր հակառակ կողմին վերադարձնի նրան հասանելի կանխավճարը (բէհ)։ Նոյնն է և նշանադրութեան ժամանակ։

Այն դէպքում, եթէ նշանադրուած կողմերից մէկը հրաժարուի իր պայմանից, չի կարելի այժմ և չէր կարելի և հին ժամանակում որևէ դատարանի միջոցով հարկադրել, ինչպէս և որևէ ապրանք տուն, հող և այլն գնելիս, որ գնողն ու պայմանադիր կողմը պահի իր պայմանն անխախտ, այսինքն, նշանածն իր նշանածն առնի և որևէ ապրանք գնողն իր ապրանքը տանի։ Մի բան որ դատաւորն ու տիրապետող սովորոյթը կարող են անել, այդ՝ կանխավճարի յօգուտ վճարողի թողնելն է։

Նշանադրուած կողմերից մէկի մահով, օրինակ աղջկայ մա-

հով, վաճառման դաշնագրի օբեկտը դադարում է գոյութիւն ունենալուց, իսկ դա հաւասար է նոյն դաշնագրի ոչնչանալուն։ Ըստ Ջութեան ոչնչացած այդ դաշնագիրն ինքնին անարժէք է. բայց կողմերի ազատ կամքից է կախւած ոչնչացած, գոյութիւն ունենալուց դադարած վաճառքի այդ օբեկտը փոխարինել մի ուրիշով, ճիշտ այնպէս, ինչպէս որ ոչնչացած արջառի տեղ նրա վաճառողը կարող է տալ մի այլը, նրան փոխարինել համարժէք օբեկտով։ Կողմերը, սակայն, եթէ չեն համաձայնիլ այդպիսի փոխարինութեան, նշանագրութեան դաշն ինքնին լուծւած է ու կողմերն ստանում են բաւարարութիւն։ Այդպէս չէ, երբ նշանագրութիւնն արդէն ամուսնութիւն հաշւէր. այս դէպքում մէկի մահն առաջ կբերէր բոլորովին այլ իրաւական յարաբերութիւններ կենդանի մնացողի և մահացողի ժառանգութեան հանդէպ։

Այս դէպքերի մէջ եթէ Նիխօգան է կիրառւում, այն ժամանակ նա, որի հարսնացուն մեռել է, և որն իր հարսնացուի մեռնելուց յետոյ ամուսնանում է նրա քրոջ հետ, ում համար է ժառանգ յարուցանում, արդեօք իր առաջին հարսնացուի համար։ Բայց սա միանգամայն անընդունելի է։ Հարսնացուի քոյրն իր քրոջ մեռնելուց յետոյ վերջինիս փեսացուին առնում է, իր հանգուցեալ քրոջ համար ժառանգներ չի ծնում և չի էլ կարող ծնել։

Այն հարսնացուն, որի նշանածը մեռել է, և որն առնում է իր մեռած նշանածի եղբօրը, պարտաւոր չէ և ոչ մի կերպ, ինչպէս վերևն յիշածս դէպքում, վերջինիս համար սերունդ յարուցանել։ Այս հետևում է այն պարզ հանգամանքից, որ նշանածը մեռած հարսնացուն առնում է իր մեռած նշանածի եղբօրը ոչ թէ նրա համար, որ վերջինս իր մեռած նշանածի եղբայրն է, այլ նրա համար, որ պայմանագրի օբեկտի գոյութիւնը դադարելուց յետոյ նրան մի այլ օբեկտով են փոխարինել և նաև նրա համար որ փեսացուի մահւան պատճառով ոչնչացած պայմանը յիշածս ձևով վերանորոգելու պատճառով ինքը—հարսնացուն նոյն պայմանին իբր վաճառքի օբեկտը ծառայել է պարտաւորւած, նոյն պայմանագիրն իր զօրութեան մէջ պահելու համար։

Ըստ այսմ որն էլ նշանածների կողմից մեռած լինի, իրաւական յարաբերութիւնները մնում են նոյնը։

Նիխօգա ինստիտուտի գոյութիւնն առանց ամուսնութեան անհնար է. քանի որ նա գոյութիւն կարող էր ունենալ և առհասարակ ծագումն առնել միայն ու միայն ամուսնութեան ինստիտուտի ծագելուց ու կեանքի մէջ իբր իրաւական մի ինստիտուտ գոյութիւն ունենալուց յետոյ։ Այս այսպէս լինելուց յետոյ, երբ նշանագրութիւնն ամուսնութիւն չէ, նշանածներից մէկի մահից

յետոյ չի կարող մի իրաւական յարաբերութիւն առաջ գալ, երբ այդ յարաբերութիւնն ինքը յատկանիշ է ամուսնութեան ինստիտուտի գոյութեան ու նրա լինելոյն է միայն ծագում։

Նշանածներից մէկի մահւան հետ կապ ունեցած այդ երեւոյթներն ունին մի այլ աւելի ուշադրութեան արժանի պատճառ, քան նիյօգա ինստիտուտն ինքն է՝ այս դէպքում։—Նշանածներից մէկի մահւան պատճառով նշանադրութեան դաշնի քանդուելը կողմերից երկուսի համար էլ, նամանաւանդ փեսացուի համար, նիւթական զգալի, իսկ գիւղական ժողովրդի համար նոյն իսկ ծանր, վնասներ է առաջ բերում։ Երկու կողմերն էլ արել են ծախսեր, մէկը քիչ, միւսը շատ. այդ ծախսերը կկորչէին ապարդիւն կերպով։ Թէ Հայերը, թէ Հնդիկները և թէ ուրիշ ազգեր ակնյայտնի այդ ծախսերը զուր տեղը չկորցնելու համար, նշանադրութեան օբեկտներից մէկի մեռնելուց յետոյ նրան փոխարինում են մի ուրիշով. Նշանադրութիւնը մնում է նոյնը, նոր ծախսեր չեն լինում, որից շահւում են երկու կողմն եւ։

Մեզ թւում է թէ մեր առաջ դրուած խնդիրը մենք կարողացանք բաւարար կերպով լուծել, ու ցոյց տալ, որ նշանածներից մէկի մահուան դէպքում նիյօգա ինստիտուտը չի կիրառւում ու չի էլ կարող կիրառուիլ։

§ 8.

ՏՆՓԵՍԱՅՈՒԹԻՒՆ (putrikaputra, die Erbtochterzuweisng).

Արիական ազգերի իրաւունքի մէջ աւելի ծանրակշիռ նշանակութիւն ունի, քան թէ նիյօգա ինստիտուտը, ընդհանուր արիական patrika putra-ն, որ հայ իրաւունքի մէջ կոչւում է տն-փեսայութիւն։ Եթէ ուրիշ շատ նշաններ էլ չունենար հայ իրաւունքը, կամ աւելի ճիշտն ասած, եթէ հայ իրաւունքը կորցրած լինէր իր արիական ծագումն ապացուցող շատ նշաններ, տնփեսայութեան ինստիտուտի գոյութիւնը բաւական էր, որ հայ ժողովրդի արիական ծագումն ունենալն ապացուցէր։ Դա ապացոյց է նաև հայ ընտանիքի արենակցական կազմակերպութիւն Parentel-system ունենալուն։

Տնփեսայութիւնն (patrikaputra-ն) արիական ազգերի այն իրաւական ինստիտուտն է, որի միջոցով արու զաւակ չունեցող հայրը իր աղջկայ միջոցով է իրեն ժառանգ յարուցանել տալիս։ Սրանից

պարզ է, որ նիւօգա ինստիտուտի նման, սա էլ ժառանգ ունենալու համար կիրառւող մի միջոց է։ Ըստ այդմ աղջկանից ծնւած զաւակը շարունակում է ոչ թէ իր—աղջկայ, այլ աղջկայ հօր, այսինքն ծնւածի պապի սերունդն ու կրակարանը։

Հայ ժողովրդի հասկացողութեամբ, ինչպէս տեսանք, արու զաւակը—որդին—կոչւում է «տան սիւն», ուստի և նրա ծնունդը ողջունւում է մեծ ուրախութեամբ. արու զաւակի ծնունդը հանգստացնում է հօրը և նրան ազատում մի ծանր հոգսից։ Այդ հոգսը, ինչպէս մենք գիտենք, տան ու կրակարանի և ցեղի շարունակութիւնն է։ Դրա հակառակ, եթէ մէկին շարունակ աղջիկ է լինում, այն ժամանակ ծնողներն հաշւում են այդ համարեա անբախտութիւն, աղջկայ ծնունդը ծնողներին չի գոհացնում, բաւարարում, քանի որ աղջկայ միջոցով չի կարելի անմիջապէս հօր օճաղը շէն ու վառ պահել. այդ անելու համար պէտք է դիմել կողմնակի միջոցի—տնփեսայութեան։

Նոյն բանը հանդիպում ենք մենք նաև միւս բոլոր արիական ազգերի մօտ։ Հնդկական իրաւունքի հին աղբիւրների մօտ մենք հանդիպում ենք հետևեալ մտքին, ուր Veda-ն բացատրում է, թէ այն աղջիկը, որ եղբայրներ չունի, «անձնատուր է լինում տղամարդոց» (Rigveda, I, 124, 5). [1] Այս անձնատուր լինելը ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ հօր համար ժառանգ յարուցանելու համար յղիանալու միջոց։ Սկզբնականում աղջիկն այդ սեռական յարաբերութիւնները շարունակում էր, առանց որ նա ամուսնացած լինէր որևէ մէկի հետ, մինչի այնքան որ յղիանար։ Այդ միջոցով ժառանգ ունենալու հոգացողութիւնն յետոյ դարձաւ մի ամբողջ ինստիտուտ, իրաւական իր խոշոր բնոյթով և հիմունքներով։

Դեռ այսօրւայ հայն էլ նոյն մտքով է տարւած, ու այսօրւայ տնփեսայութեան մէջ ապրում են հին իրաւաըմբռնողութեան զօրեղ ապացոյցները։ Այսօրւայ հայն էլ իր սերնդի շարունակելու ձգտմամբ տարւած, երբ նա միայն աղջիկ (կամ աղջիկներ) ունի, նրան ամուսնացնում է այնպէս, որ ոչ թէ աղջիկը հարս գնայ փեսի տունը, այլ փեսան պսակից յետոյ գայ իր աներոջ տունը։ Հայն այդ անում է, որպէսզի ինչպէս ինքն է ասում, իր «օճախը չմարի»։

Կարող է այնպէս պատահել, որ արու զաւակ չունեցող հայրը մի քանի աղջկերք ունենայ. այս դէպքում, իհարկէ, նա չի կարող բոլոր աղջկներն էլ այդ ձևով ամուսնացնել։ Այս դէպքումն էլ միայն մի տնփեսայ է մտցնում նա իր տունը, իսկ միւս աղջիկ-

1) Leist. Alt-arisches jus gentium եր. 108.

ներին ամուսնացնում է սովորական ձևով։ Դուրս գնացող աղջիկները ինարկէ ստանում են իրենց բաժինը։ Տնփեսայութեան միջոցով ամուսնացած աղջիկը բոլոր արիական ազգերի մօտ, ինչպէս և դոցա թւում հայերի մօտ, լինում է հօր ընդհանրական ժառանգը (Universalerbin).

Տնփեսայ գնացող երիտասարդն ամուսնանալով եղբայրազուրկ մի աղջկայ հետ մտնում է իր աներոջ տանը, մերւում նրա ընտանիքի հետ և իր կնոջից ժառանգներ է յարուցանում, որոնք իրենց մայրական պապի (հանիի) ցեղն ու կրակարանը վառ պահելու համար են։ Ըստ էութեան մեծ տարբերութիւն կայ այն իրաւունքների մէջ որ ունի ամուսինն իր կնոջ և երեխաների նկատմամբ և կնոջ ու երեխաների ժառանգութեան վերաբերմամբ, և այն իրաւունքների՝ որ ունի տնփեսան իր կնոջ և երեխաների և նոցա ժառանգութեան նկատմամբ։ Վերջին դէպքում նրա տնփեսի իրաւունքները սահմանափակուած են, նա լիակատար տանուտէր չէ։ Բայց դա չէ՞ որ հակասում է հայկական տանուտիրութեան հիմնական սկզբունքներին։ Սակայն այստեղ օգնութեան է հասնում ձևը, որ հարթում է հակասութիւնը ու փրկում իրաւաըմբռնողութիւնը ոտնահարւելուց։—Ձևը փրկում է էութիւնը։

Մեզ արդէն յայտնի է, որ տանուտիրութիւնն ենթադրւում է ընտանիքի, դրա մէջ և կնոջ, և ամբողջ տունուտեղի ստորադրելութիւնը՝ տանուտիրոջը. այդ ստորադրելութիւնը ձեռք է բերում dextrarum conjunctio-ի domum dequcto-ի և առաջին գիշերւայ—առագաստը մտնել ելնելու—միջոցով։ Այս բոլորը սակայն իրագործում են այն գնման դաշնի, որ տեղի է ունեցել երկու կողմի ծնողների մէջ նշանադրւածների համար և նրանց կողմից։ Բայց երբ տնփեսայութիւնն է գործում խօսք չի կարող հարսնառի մասին լինել, քանի որ փեսան հրաժարւում է իր հայրենի կրակարանից և մտնում է հարսի հօր տունն և իր ապագայ սերնդով մերւում է վերջիններիս մայրական պապի ընտանիքի հետ։ Փեսէն մտնում է իր աներոջ տանուտէրութեան մէջ և շարունակում է նրա տանուտէրութիւնն իր որդոց միջոցով, և քանի վերջիններս դեռ անչափահաս են, ի դէմս այդ որդիների։ Այս առմամբ նրա դերը հասնում է միջնորդի դերին, նա դառնում է մի գործիք, մի միջոց որոշ նպատակի հասնելու համար. բայց նա է միևնոյն ժամանակ ամուսին և հայր. իսկ երբ այդպիսին, այսինքն երբ ամուսին ու տանուտէր, նա այդ իրաւունքը ձեռք է բերում ամուսնութեան միջոցով։ Ամուսնութիւնը գլուխ է գալիս նշանադրութեան դաշնով, որ ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ առևտրական մի պայմանագիր, որով աղջկայ տէրը որոշ գնով և սկզբում հատուցած

կանխավճարով ծախում է իր աղջիկը փեսային։ Այդ կանխավճարը հարսնացուին տրւած Նշանն է, մատանիքն ու քօղը։ Որպէսզի տնփեսայութեան ժամանակ ըստ ձևի տնփեսան լինի գնման միջոցով աղջկան ձեռք բերող, Նրա ձեռքն առնողը (հռոմայեցոց dextrarum conjunctio-ն է այս), կատարում է մի իսկական Նշանադրութիւն, տղի կողմից աղջկայ գլխին քօղ է ձգւում, մատանի դրւում և այլն։ Այս ձևով արւած Նշանադրութեամբ և աղջկայ ձեռքը գնելով, ըստ ձևի աղջիկը մտնում է փեսի ստորադրելութեան տակ։

Կարող է պատահել, որ թէ քօղը և թէ Նշանադրութեան մատանին—կինը գնելու այդ Նշանները—գնած լինի աղջկայ հայրը, կարող է պատահել. որ հարսանեաց ամբողջ ծախսը արած լինին աղջկայ ծնողները, բայց այս բոլորը մազի չափ անգամ չեն փոխում գնման ակտի գոյութիւնը, տեղի ունենալը։ Էականըն այն չէ, թէ ով է գնել Նշանի մատանին ու քօղը, այլ այն, որ Նշանադրութեան դաշնը կնքելու համար հարկաւոր է մի կանխավճար, հարկաւոր է որ ամուսնացող աղջկայ վրայ Նշան դրւի, Նրան քօղ ու մատանի յանձնւի։

Դժբախտաբար չենք կարող այստեղ երկար կանգ առնել տնփեսայութեան ինստիտուտի մանրազննին ուսումնասիրութեան ու Նրա երևոյթների վերլուծութեան վրայ, քանի որ, մեր այս աշխատութեան վերնագիրն արդէն ցոյց է տալիս, որ սրա առաջին մասում Հայկական ընտանեկան իրաւունքի միայն հիմնագըծերն ենք անցնելու։ Ինչքան և համառօտ անցնինք այս խնդրի վրայով, այնուամենայնիւ տնփեսայութեան ինստիտուտի մի հիմնագիծը չենք կարող աչքաթող անել, դա ժառանգութեան խնդիրն է։ Բայց նախքան թէ դրան կանցնենք տանք պատմական մի քանի տեղեկութիւններ այդ ինստիտուտի կիրառումից։

Հայ Արշակունիների ժամանակ ըստ սովորութեան, ինչպէս և հայ միւս Նախարարութեանց մէջ, ցեղի միւս անդամները կին և տղամարդ, բաժին էին ստանում որոշ հողամասն և տուն ու այնտեղ բնակւում։ Ցեղի աղջիկն առնողը բնակւում էր Նրա տան ու կալւածքի մէջ, Նա տնփեսայ էր։ Բերենք այս երկու տւեալը.—

1. «Տրդատ ոմն անուն յազգէն Բագրատունեաց, որդի Սմբատուհեայ, դստեր քաջին Սմբատայ, այր սրտեայ և ուժեղ, կարճ հասակաւ և գծուծ տեսլեամբ, զոր իւր փեսայացոյց արքայ Տիրան ի դուստր իւր յՆրանիակ»։ Մ. Խոր. II 63.

Արշակունի իշխանազուններն ապրում և ժառանգութիւն էին ստանում Հաշտէնքում, Աղիովտում և Առբերանում, որ Մարաց հարևանութեամբ էին գտնւում։ Այդ Տրդատը կնոջ ամբարտաւա-

նութիւնից զայրացած, Նրան ծեծում և «ինքն գնաց ապստամբեալ ի կողմանս ամրութեանն Մարաց». անդ.

2. Արշակ Բ-ը հալածում է Կամսարականներին ու նոցա կոտորում, թէ մանուկներին և թէ կանանց։ «Եւ ոչ ոք ապրեցաւ ի նոցանէ, բայց Սպանդարատ որդի Արշաւրի. քանզի ունէր երկրորդ կին Արշակունի, որ և բնակեցաւ ի Նորին ժառանգութեան ի կողմանս Տարօնոյ և Հաշտենից. III. 31.

Տնփեսայութեան մէջ, եթէ տնփեսան պակաս իրաւունքներ ունի իր աներոջ գոյքի նկատմամբ, նա այնուամենայնիւ լիակատար տանուտէր է գնման ակտի միջոցով ձեռք բերած կնոջ ու ամուսնու հանդէպ ու նրա կողքին։ Նոյնն է նա իր որդոց նկատմամբ նաև իբր հայր։ Տնփեսայ տանուտէրն իր նեղ ընտանեկան շրջանակում, իր կնոջ և որդոց համար բարձրագոյն դատողն ու վճռահատողն է, բայց նա իրաւազուրկ է նոցա մայրական ու իր կնոջ հայրական ժառանգութեան նկատմամբ։ Նա իբր տանուտէր միայն կառավարում է իր կնոջ և որդոց այդ ժառանգութիւնը, նա հսկողն է բայց ոչ կարգադրողը։ Նա կառավարում է այդ ժառանգութիւնը, բայց ոչ առանց աներոջ ընդհանուր հսկողութեան. ու երբ նա մեռած է, չի փոխւում և ոչ մի հանգամանք, ըստ ձևի նա երբեք կառավարողից չի դառնում կարգադրող։ Աներոջ տեղը բռնում են նրա աղջիկն ու թոռները, այսինքն տնփեսայի կինն ու որդիները։ Կնոջ մահւան դէպքում նա ժառանգում է միայն ամուսնական գոյքը և այն ոչ լիովին—հայկական lucria nuptialia-ին կդառնանք իր ժամանակին—իսկ իր որդոց ժառանգութեան նկատմամբ, հայ տնփեսան ժառանգելով իր կնոջն իր որդոց հետ միասին, նա իր ժառանգական այդ իրաւունքի մէջ սահմանափակւած է. այդ ժառանգութիւնն ըստ էութեան իր որդիներինն է, նա տիրում և կառավարում է այդ ժառանգութիւնն իբր հայր, տնօրինում է նոցա անունից։ Մի խօսքով տնփեսայ հայրն օգտւում է իր որդոց ժառանգութիւնից, ինչպէս և կնոջ ժառանգութիւնից իբր իւրն ու իւրայիններինը, բայց ինքնակամ տնօրինել—կարգադրել չի կարող։

Տնփեսայից ծագած ժառանգները կրում են ոչ իրենց հօր, այլ մայրական պապի ազգանունը, քանի որ նոքա վերջինիս սերունդ ու կրակարանն են շարունակելու՝ թէև պատահում է, որ այդ ժառանգները մնալով մայրական պապի տանը և շարունակելով նրա կրակարանը կրում են իրենց հօր ազգանունը։ Նախընթաց ձևը, սակայն, պիտի հնագոյնը հաշւել, որ մենք պատահում ենք բոլոր արիների մօտ։

Պէտք է ենթադրել, ինչպէս այդ միւս արիական ազգերի մօտ

է նկատուած, այնպէս էլ հայերի մէջ պէտք էր լինէր, որ արու-զաւակից զրկուած հայրը տնփեսայ էր ընտրում իր մերձաւոր ազգականներից. այս դէպքում գործում էր նաև ժառանգութիւնը ցեղի մէջ պահելու ձգտումը։ Յետագայ ժամանակներում մեզ մօտ այդ բանն անհնար է հաս ու չհասական կանոնների խստացման պատճառով, ուստի և հայրը տնփեսայ է որոնում դրացիութեան մէջ։ Նորագոյն ժամանակներում հայրը մեծ հաճութեամբ չի տալիս իր որդին տնփեսայ. յամենայն դէպս ունևոր հայրն այդ մեծ դժուարութեամբ կանի։

Քանի որ այսպէս ասած մայրիշխանութիւն ըստ էութեան գոյութիւն չի ունեցել ու չէր էլ կարող գոյութիւն ունենալ, ուստի և ձանձրոյթ յանձն չենք առնել հերքել, որ տնփեսայութիւնը դրա երևոյթներից մէկն է, իբր թէ։ Տնփեսայութեան ինստիտուտի էութիւնը ցոյց տւեց, որ այդ կարծիքը միանգամայն տարամերժ է։

§ 9.

ՈՐԴԵԳՐՈՒԹԻՒՆ.

Որդեգրութիւնը նոյն միտքն ունի, ինչ որ ժառանգ ունենալու համար իր կնոջն ուրիշին յանձնելը և ինչ որ տնփեսայութիւնը։ Որդեգրութեան միջոցով իր տունուտեղը շարունակել տալը դառնում է մի անհրաժեշտութիւն այն ժամանակ, երբ որևէ ամուսին արու զաւակ չունի, միևնոյն ժամանակ չի դիմում նիոգա ինստիտուտին ու չի էլ ուզում որ իր աղջկան տնփեսի տալ և ոչ էլ ամուսնալուծութեան դիմել, երբ կինն էլ ամուլ է, կամ կողմերից մէկն անկար է։

Որդեգիրը մերւում է որդեգրողի ընտանիքի հետ ու շարունակում վերջինիս կրակարանն ու սերունդը։ Ինչպէս բոլոր արիական ազգերի մօտ, այնպէս էլ նոցա թւում հայերի մօտ մարդ որդեգրում է իր մօտիկ ազգականներից մէկին. յետոյ սկսեցին որդեգրել նաև օտարների։ Այդ ինստիտուտն այժմ համարեա թէ դադարել է մեզանում գործելուց, այնքան որ որդեգրելու դէպքերը սակաւ են։

Այստեղ խիստ հետաքրքրական է յիշել որդեգրելու այն ձևը, որ պահուած է եղել հայ ժողովրդի սովորութիւնների մէջ, և որը խոր հնութեան կնիք է կրում։ Ֆօսքս վերաբերւում է դեռ անցեալ դարի առաջին կիսում Աշտարակ գիւղում մէկին որդեգիր

վերցնելու ձևին։ Ազգագրական այդ տեղեկութիւնը մենք քաղում ենք հայ վիպասան Պերճ Պռօշեանի մի վէպից։ Յայտնի է թէ, Պռօշեանն իր վէպերի մէջ ինչպիսի ազգագրական առատ նիւթ է մտցրել, որոնք մեծ ուշադրութեան են արժանի։ Ըստ Պերճ Պռօշեանի տուած տեղեկութեան, մէկին որդեգրելու համար, որդեգրողի կինը վերցնում է որդեգրելու երեխան իր գոգնոցի տակ և ապա դուրս բերում, որով կատարւում է որդեգրելու ակտը։

Դրան կցում ենք հետևեալ խորհրդածութիւնը միայն.—որդեգրածը պէտք է նկատւի իբր ծնեալ որդի, որդեգրւողների արիւնից և մարմնից. բայց օտարից ծնածն ինչպէ՞ս կարող է իբր այդպիսին նկատւել։ Այստեղ դարձեալ օգնութեան է գալիս ձևը, որ փրկում է էութիւնը։ Այդ ձևը հայ հին իրաւունքի մնացորդն է, ըստ այդմ որպէսզի որդեգրւած օտար տղան որդեգրողների մարմնից և արիւնից համարւի, որդեգրող մայրը որդեգրին ծընկան է բերում իր առաջ, նրան առնում է իր գոգնոցի տակ, ապա սրբազան արարողութիւններից յետոյ դուրս բերում այնտեղից։ Այլ կերպ ասած որդեգրողի կինը ձևացնում է մի իսկական ծնունդ, որի նշանը որդեգրւողին իր գոգնոցի տակն առնելն է։ Այս ձևականութեամբ դառնում է որդեգրւածն իբր արեամբ ծնւած զաւակ ու ձեռք բերում իսկական զաւակի բոլոր իրաւունքներն ու պարտաւորութիւններն, ինչ որ վերջին ունին իր հօր ու մօր ու նոցա տանուտեղի հանդէպ։

Այս առթիւ մանրամասն կանգ առնելն հաշւում եմ զուր. արիական այդ ինստիտուտի մասին համեմատութիւններ անելու համար ընթերցողի ուշադրութիւնը հրաւիրում եմ Յ. Կոլերի մի աշխատութեան վրայ, որ տպւած է Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaff-ում, հատոր XVIII, երես 74 և այլն։

§. 10.

ԵԶՐԱՓԱԿՈՒՄՆ

Հայկական տանուտիրութեան մասին մեր հետազօտութիւնները տւին մեզ հետևեալ եզրակացութիւններն անելու հնարաւորութիւնը։—

Ա. Հայկական ընտանեկան կազմակերպութիւնը, ինչպէս արիական մի ժողովրդի իրաւունքի հիմնական մի գիծ, ունի

նոյն նշանակութիւնն ու հիմունքներն, ինչ որ այդ բոլոր արիական միւս ազգերի մօտ է գիտուած և ինչ որ նոյն իրաւունքի հիմնական գիծն է կազմում։ Ըստ այդմ հայկական ընտանեկան կազմակերպութիւնն իր հիմունքներով նոյնանում է հին հնդիկների, գերմանների, սլաւների, հռոմայեցոց (և այլն) համապատասխան հիմնարկութեան հետ։

Բ. Հայկական տանուտէրը հայրենական կրակարանին իր կնոջ գործակցութեամբ ծառայելով ձեռք է բերում աստուածների հովանաւորութիւնն իր տան վրայ, նա կառավարում է իր տունուտեղն իր ամուսնու և տանտիկնոջ, իսկ եթէ չափահաս որդիք ունի՝ նաև նոցա համագործակցութեամբ, նա ներկայացուցիչն է իր տան ու նրա տանուտէր իշխանը· Նրա և նրա տան յարկի տակ հովանաւորութիւն են գտնում ոչ միայն աղքատները, հիւրերն, օտարականներն, այլ նաև նրա յարկի պաշտպանութիւնը որոնող ամեն ոք, ինչպէս նաև մի արեան թշնամի։

Գ. Որովհետև տան պահպանութիւնն ու կրակարանի շարունակելու հանգամանքը հոգևոր և աշխարհիկ մեծ նշանակութիւն ունի, ուստի և սերնդի շարունակութիւն մի մեծ անհրաժեշտութիւն է, քանի որ միայն դրա միջոցով կարելի է հայրենի ընտանեկան կազմակերպութեան գոյութիւնն ապահովել։ Ըստ հայկական իրաւունքի հայրենական օճաղը կարող է շարունակել իսկապէս միայն հարազատ որդին, իբրապէս իր հօրից սերուածը· Նա է որ պէտք է իր հօր հոգոյ հանգստութեան համար հարկաւոր սովորութիւնները կատարի, հոգոյ հաց տայ և այլն։

Դ. Հայ տանուտէրն ու հայրը չունի իր կնոջ վրա իբր ամուսին և իր որդոց վրայ իբր հայր իսկ ամբողջ տունուտեղի վրայ իբր տանուտէր անսահման իրաւունք և իշխանութիւն։ Թէև նա իր կնոջը ձեռքէ բերում գնման ակտով, բայց հարսնաւից և առագաստից դուրս գալուց յետոյ՝ նոր ընտանիք և կրակարան հիմնելու ակտով նա—կինը դառնում է իր ամուսնու ընկերն ու գործակիցը։ Նա է ծառայում ընտանեկան կրակարանին ու նրա մէջ անթեղն անշէջ պահելու մասին հոգում, կերակուր պատրաստում ընտանիքի համար և տան գործերը կատարում, և այլն։

Ե. Ըստ հայ իրաւունքի պատկանում են որդիքը ոչ միայն հօրը կամ մօրը, այլ երկուսին միաժամանակ, որ բղխում է հայ իրաւունքի մէջ տանուտիրոջ և տանտիկնոջ (մարդու և կնոջ) իրահաւասարութիւնից։ Նոյնն է նաև արիական այլ ազգերի մօտ։ Հայ լեզուն, ինչպէս և սլաւոնականը, պահպանել է հօր և մօր նկատմամբ մի ընդհանուր անուն. դա է ծնող բառը, ռուսերէն родитель. Ծնել կարող է միայն մայրը, ու ծնելու ակտով որդին

պատկանում է միայն իր ծնող մօրը. բայց որովհետև ամուսնութեան ինստիտուտի միջոցով առաջ եկած զաւակները շարունակում են ոչ միայն մօր, այլ նաև գլխաւորապէս հօր տունուտեղն ու կրակարանը, ուստի և հայ լեզուն ստեղծել է արտայայտութեան այդ ընդհանուր ձևը։ Ընդհանուր արտայայտութեան այդ նշանը—ծնող այն միտքն է արտայայտում, որ իբր թէ հայրն էլ, ինչպէս և մայրը, ծնում է երեխային։

Դրանից է բղխում հայկական հին իրաւունքի այն գեղեցիկ իրաւաըմբռնողութիւնը. որ երբ ամուսնալուծութեան ժամանակ դուրս գայ, որ կինն անմեղ է, ի միջի այլոց բաժանւում են երկու ծնողների մէջ նաև որդիքը։ Նայիր այդ առթիւ Շահապիվանի ազգային ժողովի (447 թ.) չորրորդ կանոնը։ Նա ասում է «եթէ մէկն արձակէ իր կնոջը, որ որդոց մայր է, և որը ոչ մի արատ չունի, մարդը պարտաւոր է տալ իր կնոջը կէսն իր ունեցածի՝ հողի, ջրի, ամենատեսակ ստացուածքի և որդոց»։ Շահապիվանի օրէնսդիրը լաւ գիտակից է եղել հայրենի հին իրաւունքին, նրա ոգուն, ուստի և իր օրէնսդրական գործունէութեան մէջ ուղեցոյց է ունեցել ազգային իրաւունքի իրաւանորմերը։

Ծնողների իր որդոց վրայ հաւասար իրաւունք ունենալն ըստ ձևի և ըստ էութեան պահպանւած է նաև ամուսնութեան դէպքում նշանադրութեան ժամանակ, ինչպէս այդ ցոյց է տալիս նոյն Շահապիվանի եօթերորդ կանոնը։ Ըստ ձևի պահանջւում է նշանդրւածների փոխադարձ համաձայնութիւնը, քանի որ փոխադարձ այդ համաձայնութեան վրայ է հիմնւում նոր տանուտիրութիւնն, որ երկուսն էլ իբր հաւասար կողմեր են մուտք գործելու։

Շահապիվանի ժողովի մի ուրիշ (երրորդ) կանոնում առանձնապէս շեշտւում է մի հանգամանք, որ ծնողների պատասխանատւութեան մի խոշոր կէտ է շօշափում և որը կապ ունի Անահիտի պաշտամունքի հետ։ Այդ պաշտամունքի գոյութիւնն հայերի մօտ, ինչպէս կտեսնի իր տեղում ընթերցողը, մենք մերժում ենք։ Այդ կանոնն ասում է, եթէ մի կոյս աղջիկ իր կուսութիւնը պսակից առաջ կամովին զոհի իր փեսային՝ իր ապագայ ամուսնուն, դրա համար աղջկայ «հայրն ու մայրը» պատժի ենթակայ չեն։ Սա բղխում է հայ իրաւունքի նորմերով ծնողների վրայ դրւած այն պարտաւորութիւնից, որն ասում է, թէ հայրն ու մայրը ոչ միայն պիտի հսկեն, որ իրենց աղջիկը մինչի պսակի օրը կոյս մնայ, այլ նաև պատասխանատու են դրա համար այն դէպքում, երբ պսակից առաջ խախտել է այդ կուսութիւնը՝ իբր հետևանք հսկողութեան պակասութեան։

Զ. Ինչպէս որ մասնաւոր մի տան մէջ ամուսին ու հայրը

տանուտէրն է իր տունուտեղի և իւրաքանչիւր նախարար ու իշխան տանուտէրն իր նախարարութեան ու դրա հետ միասին դրօշակիրն ու հրամանատարն իր գաւառի զինուորական ուժի, այնպէս էլ հայ ցեղական թագաւորը ամբողջ երկրի։ Նա լինելով իր գաւառի տանուտէրը միաժամանակ տանուտէրն հայկական բոլոր գաւառների միութեան։ Նա իր դրօշակի հետ միացնում է նախարարութեանց դրօշակներն ու դրանով դառնում է ամբողջ երկրի զինուորական ուժի ընդհանուր հրամայողն ու տնօրինողը։ Նա իբր ընդհանրական տանուտէր միացրած լինելով իր ձեռքի տակ ամբողջ երկիրը, տարածում է նրա վրայ իր հոգևոր կրօնական և աշխարհիկ իշխանութիւնը։

Է. Հիւրասիրութիւն, ողորմածութիւն և արեան վրէժ հայ ցեղական իրաւունքի գծերից են։

Ը. Որովհետև ամուսնութեան միջոցով իրագործւում է սերնդի և ընտանեկան կրակարանի շարունակութիւնը, ուստի և այդ ամուսնութիւնը հիմնւած պիտի լինի հայրենի օրէնքների համաձայն, այսինքն օրինաւոր պիտի լինի և ոչ լոկ կենակցութիւն։ Ամուսնութիւնը պիտի լինի փոխադարձ հաւատարմութեամբ։ Թէ արիական այլ ազգերի և թէ հայերի մօտ սակայն, տարբեր պահանջներ է դրւում կնոջ և տարբեր պահանջներ մարդու ամուսնական հաւատարմութեան նկատմամբ։ Հնդկական հին օրէնքները թոյլ են տալիս հարճեր ունենալ. նոյնը պատահում ենք մենք յոյների, հռոմայեցոց և հայերի մօտ, թէև թէ յոյները, թէ հռոմայեցիք և թէ հնդիկները միակին են։ Հայ իրականութեան մէջ մենք դեռ այժմ էլ հանդիպում ենք օրինաւոր կնոջ հետ նաև այլ կներ պահելու սովորութեանը։ Այդպիսի սովորութիւններ հանդիպում ենք մենք շատ գաւառներում. բայց այդ մասին իր տեղում։

Թ. Որդիքը կարող են ընտանեկան կազմակերպութիւնը շարունակել միայն այն ժամանակ, երբ նոքա հարազատ լինին, իբրպէս իրենց հօրից ծագած, և ոչ թէ ամուսնական անկողնի անհաւատարմութիւնից։ Այդպիսի որդիքը կոչւում են հարազատատիր։ Այն որդիքը, որ ծագել են անհաւատարիմ յարաբերութիւններից, նոքա ամուսնալուծութեան դէպքում անցնում են մօրը։

Ժ. Ինչպէս միւս արիական ազգերի մօտ, այնպէս էլ նոցա թւում հայերի մօտ, երբ ամլութեան և անկարութեան պատճառով որևէ ամուսնութիւն զաւակներից զրկւած է, անզաւակ ամուսինը դիմում է նիոգային և կամ որդեգրութեան ինստիտուտին. իսկ արու զաւակ չունենալու դէպքում տնփեսայութեանը (putrika putra, Erbtochterzuweisung). Որանով վերջացրինք մենք առաջին մասը։

ՀԱՅ ՀԻՆ ԻՐԱՒՈՒՆՔԸ

Ա. ՂԼՏՃԵԱՆԻ

ԵՐԿՐՈՐԴ ՄԱՍ

ԱՄՈՒՍՆԱԿԱՆ ԻՐԱՒՈՒՆՔ

ՉՈՐՐՈՐԴ ԳԼՈՒԽ

§ 11.

ԱՄՈՒՍՆՈՒԹԻՒՆՆ ՈՒ ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑԻՆ

Արիական ազգերի իրաւաըմբռնողութեամբ ամուսնութիւնը մարդու և կնոջ մէջ ցկեանս կազմած մի դաշնադրութիւն է։ Թէ հայկական ընտանեկան կազմակերպութեան նախընթաց շարայարութիւնը և թէ հայ ժողովրդական հետևեալ առացուածը թէ «մի բարձի ծերանաք» գալիս են ապացուցելու, որ հայերի իրաւաըմբռնողութեամբ էլ ամուսնութիւնը մարդու և կնոջ ցկեանս դաշնադրութիւն է։ Ամեն դաշն պիտի կայանայ որոշ ձևականութիւնների կերառմամբ, որոնք այդ իրաւական ինստիտուտին տալիս են ոչ միայն կայունութիւն և հաստատութիւն, այլ նաև ծառայում են իբր միջոց նրան-կապած դաշնին-հրապարակելու, ամենքին յայտնի կացնելու։ Ամուսնութեան դաշնը կապելու համար անյայտ դարերից սկսած ի կեանս են հրաւիրել արիական ազգերը բազմաթիւ իրաւական նորմեր, ծէսեր և սովորոյթներ, առանց որի մի ամուսնութիւն իբր այդպիսին չէր կարող ճանաչուել։ Հնդկական հին աղբիւրները լիքն են այդպիսի ցուցումներով։ Շատ բնական է, որ հայերի մօտ էլ նոյնը լինէր, որ հայերն էլ ամուսնութեան դաշնը ոչ այլ կերպ կապուած համարէին, քան այն պարտադիր կանոնների և սովորոյթների համաձայն, որ ժամանակի ընթացքում ազգը սահմանել է յատկապէս դրա համար։ Աւել է, հայերի մօտն էլ ամուսնութիւնը օրինական է, երբ նա հայրենի իրաւանորմների ճիշտ կերառմամբ է տեղի ունեցել։

Ըստ երեւոյթին մի հակասութիւն է, որ միւս բոլոր արիական ազգերի հետ հայ ազգն էլ այդ խիստ շեշտուած իրաւաըմբռնողութեան կողքին համբերում է մի այլ նորից զօրեղ կերպով շեշտուած իրաւաըմբռնողութիւն.—Խօսքս ցկեանս կազմած այդ դաշնի լուծելի լինելուն է վերաբերում։ Բայց դա պարզ հետեւանք է ամուսնութեան գլխաւոր նպատակներից մէկի—ժառանգ յարուցանելու և դրա միջոցով ցեղը շարունակելու ըմբռնողութեան։ Այսպէս էր մտածում հին մարդը, եթէ ամուսնութիւնը ամուլ, անպտուղ է, դա խանգարում է այդ հիմնական նպատակի իրագործւելը, ուստի և այդպիսի ամուսնութիւնը լուծելի է։

Բոլոր արիական ազգերի մէջ ինչպէս և նոցա թւում հայերի մօտ ինչքան էլ որ ամուսնութիւնը մի քաղաքացիական ակտ է եղել ու նրա կապելն ու քանդելը զուտ աշխարհիկ բնոյթ ունեցել ըստ էութեան, այնուամենայնիւ ըստ ձևի, ըստ արտաքին ծիսակատարութիւնների, նա կապուած է եղել հոգևոր-կրօնական սովորութիւնների և հիմնարկութեանց հետ։ Կրօնական-սրբազան արարողութիւնները պակասել չեն հեթանոսական ժամանակներում իսկ ամուսնական դաշնը կռելիս։

Քրիստոնէութեան առաջին դարերին իսկ եկեղեցին ձգտել է ամուսնութեան ինստիտուտն իր իրաւասութեան ենթարկել, աշխատելով այն դարձնել զուտ կրօնա-դաւանական մի ակտ։ Նամանաւանդ կաթոլիկ եկեղեցին այդ խնդրում գնաց խիստ առաջ. նա ամուսնութիւնն իր յարակից խնդիրներով ոչ միայն իր իրաւասութեան ենթարկեց, այլ նաև ամուսնութեան անլուծելիութեան սկզբունքը ընդունեց և դարերից ի վեր, երբ մի քարացած դոգմա պարտաւորիչ դարձրեց կաթոլիկ աշխարհին։ Դա պարզ հետևանքն էր ամուսնութեան իբրև եկեղեցու խորհուրդ (Sacrament) ճանաչելու փաստի։ Դա մի ամբողջ վարդապետութիւն է, դաւանաբանական քարացած մի սկզբունք, որին, բարեբախտաբար չէ հետևել հայ եկեղեցին։ Բայց հայ եկեղեցին մի բան արել է. նա էլ միւս եկեղեցիների նման ամուսնութիւնը ճանաչել է կրօնա-եկեղեցական մի ակտ ու ձգտել լրիվին իր իրաւասութեան ենթարկել։ Հակառակ ոչ միայն այդ ձգտման, այլ նաև այն հանգամանքի, որ մեր մէջ ամուսնութիւնն իրօք որ եկեղեցու իրաւասութեանն է յանձնուած, հայ ամուսնութիւնը պահել է աշխարհիկ կամ քաղաքացիական ամուսնութեան շատ զօրեղ գծեր. օրինակ, ամուսնութեան լուծելիութիւնը։

Անշահ չէ սրան մի քանի խորհրդածութիւններ էլ կցել, որոնք իբրև նորութիւն, կարող են մասնագէտների—եթէ այդպի-

սիք կան—ոչ միայն հետաքրքրութիւնը շարժել, այլ նաև նոցա հարցասիրութեան առարկայ լինել։—

Հայոց եկեղեցական իրաւունքի իմ ուսումնասիրութիւնները, որ յենւած են այդ իրաւունքի բոլոր հնարաւոր աղբիւրների հետազօտութեան վրայ, բերին ինձ այն համոզման, որ ըստ հայ եկեղեցու դաւանութեան, ամուսնութիւնը խորհուրդ չէ։ Հայ եկեղեցու իրաւաըմբռնողութեամբ և դաւանութեամբ, որ այնքան պարզ կերպով արտայայտւել է Շահապիվանի ժողովի (447 թ.) կանոնների (3,4,5) մէջ, ամուսնութիւնը՝ եկեղեցու պսակի միջոցով սրբագործւած՝ մարդու և կնոջ ցկեանս մի միութիւն է։ Նոյն կանոնները ցոյց են տալիս, որ եկեղեցական պսակը հինգերորդ դարումն արդէն պարտաւորականի բնոյթ է ունեցել։ Ըստ այդմ, եկեղեցու պսակը ոչ միայն սրբագործում էր մարդու և կնոջ այդ միութիւնը, այլ նաև Աստուածային օրհնութիւնն էր բերում այդ նոր զոյգի վրայ։ Իսկ մենք գիտենք, որ պսակի ժամանակ կատարւած զոհերն ու երբեմն խիստ խորհրդաւոր ծէսերը հայերի, ինչպէս և միւս արիների, մօտ ունէին հեթանոսութեան ժամանակ նոյն միտքն ու նշանակութիւնը։ Քրիստոնէութեան ժամանակի ընթացքում եկեղեցական ծէսերով և պսակով։ հին ծէսը տեղի տւեց նորին, հին կրօնը փոխարինւեց նորով, իսկ այդ նորի ըմբռնողութեամբ ամուսնութիւնը վերուստ-Աստուածանից սահմանւած մի միութիւն էր։

Ամուսնութեան, աւելի շուտ պսակի մասին մեր եկեղեցու յիշածս դաւանաըմբռնողութեամբ եկեղեցու ձեռքով կատարւած պսակն իսկապէս չպէտք է լուծելի լինէր։ Հին իրաւաըմբռնողութեամբ էլ ամուսնութիւնը ցկեանս էր կապւում։ Սակայն հին այդ դոգման մի քարացած ըմբռնողութիւն չէր, նա ի հարկին տեղի էր տալիս մի այլ իրաւաըմբռնողութեան։ «Զոր Աստուած զուգեաց մարդ մի մեկնեսցէ» ի վրայ յենւող՝ ամուսնութեան անլուծելիութեան դոգման, որ կրօնա-եկեղեցական մի ըմբռնողութիւն էր (և է), չէր համապատասխանում հայ ժողովրդի ազատ ոգուն, հայ-ժողովրդի աշխարհիկ-ազգային իրաւունքի նորմերին։ Ամուսնութեան մասին հոգևոր-կրօնական ըմբռնողութիւնը որքան և զօրեղ կերպով շեշտւել է առաջ բերածս կանոնների մէջ, այնուամենայնիւ Շահապիվանի օրէնսգիրը, ղեկավարւելով ազգային-աշխարհիկ ոգու տրամադրութեամբ, սահմանել է ամուսնութեան կապի լուծելիութիւնը։—Հոգևոր-եկեղեցական ըմբռնողութիւնը նահանջել է աշխարհիկ-ազգային իրաւաըմբռնողութեան առաջ։ Շահապիվանի օրէնսգրի կամքը ձևաւորւած մի իրաւա-

նորմով դառնում է այդպիսով պարտաւորական նաև ազգային եկեղեցու և նրա վարչութեան համար։

Հայաստանի նուաճողները, ինչպէս այդ տեսանք, նամանաւանդ ամուսնական խնդիրների ամբողջ կարգաւորումը թողել էին Հայոց հոգևոր իշխանութեան իրաւասութեանն ու կարգադրութեանը։ Դեռ այժմ էլ թէ Ռուսաց թէ Պարսից և թէ Թուրքաց պետական օրէնքներով հայ եկեղեցին իրաւատէր է ճանաչուած ամուսնական—պսակի և ամուսնալուծութեան—խնդիրների նկատմամբ։ Հայ եկեղեցու կողմից ամուսնութեան նկատմամբ ձեռք բերած բացարձակ այս իշխանութիւնը, սակայն, չի կարելի պնդել, որ միշտ հարթ կերպով է գործադրուել կեանքի մէջ։ Չի կարելի ասել, որ ժամանակի ընթացքում այդ խնդիրների շուրջը ծագած վէճերը միշտ մի հետևողութեամբ և արդարութեան նոյն կշռով են լուծումն ստացել։ Ընդհակառակը, սխալ չի լինիլ ասել, որ յաճախ հոգևոր իշխանութեան զանազան ներկայացուցիչներ պատմութեան ընթացքում դուրս են եկել ժողովներով [1]) սահմանուած կարգերից և անձնական իշխանութեամբ և հայեցողութեամբ կարգադրել ամուսնական հասուչհասի և ամուսնալուծութեան խնդիրները։ Շատ բնական է, որ գործառնութեան տարբեր եղանակները հայ եկեղեցու կեանքի մէջ առաջ բերէին կամայականութիւնների մի ամբողջ սիստեմ։

Այսպէս թէ այնպէս, եկեղեցին մեր մօտ ձեռք է բերել ամուսնական խնդիրների նկատմամբ այդ իշխանութիւնը։ Ինչքան և եկեղեցական տարբեր հայրեր հակառակ լինէին ժողովով սահմանուած կարգերին և թոյլ չտային, որ նոքա կեանքի մէջ կիրառուէին, այնուամենայնիւ հնարաւոր չէ եղել գոյութիւն ունեցող այդ սահմանումները արմատախիլ անել։ Ճշմարիտ է, միջին դարերի երկրորդ կիսում ու նոր դարի և նորագոյն ժամանակների նոյնիսկ շեմքում—մեզ շատ մօտ նոյնիսկ ժամանակներում—մոռացութեան են մատնուած եղել հայ ժողովների կանոնները, ձըգտումներ են եղել եկեղեցա-կրօնական իրաւաըմբռնողութիւնը

1) Պատմական մի իրողութիւն է, որ թէ պետական և թէ եկեղեցական կանոններ սահմանելու իրաւունքը պատկանել է հայ ժողովրդին իրեն և ի դէմս նորա ազգային ժողովին։ Հայ անցեալում ժողովն եղել է մի զօրեղ ինստիտուտ։ Դրա համար էլ, երբ գործել է ժողովը, նրա վճիռները համապատասխանել են—ամուսնական խնդիրներում—աշխարհիկ իրաւաըմբռնողութեան. իսկ երբ նոքա դադարել են գործելուց, նրա տեղը բռնել է այս ու այն հոգևոր հօր բարեհայեցողութիւնը։ Իրաւունքը քնել է, կամայականութիւնը գործել։

վերջնականապէս օրէնք դարձնել կեանքի մէջ, սակայն, ապարդիւն։ Վերջին տասնամեակների պատմութիւնը ցոյց է տալիս, որ ամուսնական հասուչհասի և ամուսնալուծական խնդիրների լուծումը բռնել է ազգային ժողովների սահմանումների համապատասխանելու ճանապարհը։ Աշխարհիկ իրաւըմբռնողութիւնն ու աշխարհայեցողութիւնը մի անգամ էլ շեշտւում են եկեղեցու իրաւասութեան ենթակայ խնդիրների կարգաւորման գործում։ Ամուսնութեան լուծելի լինելու գաղափարը տանում է յաղթանակը վերջնականապէս։ Դրա դէմ անցեալ դարի 80-ական թւականներին յարուցած բայց ուշացած հալածանքը յաջորդ տասնամեակում յետ է մղւում անդառնալի կերպով. ինչպէս և թեթեւանում են հաս ու չհասի արգելքները։

Այս բոլորից թւում է իբր մի անխախտ սկզբունք—ամուսնութիւնը հայերի մօտ եղել է և կայ իբր եկեղեցական-կրօնական մի ակտ, որքան և նրա մէջ աշխարհիկ իրաւըմբռնողութեան զօրեղ հետքեր իր մէջ պարունակի։ Եկեղեցին է պսակողը, եկեղեցու պսակն է օրինականն ու վաւերականը. առանց եկեղեցու տեղի եկած ամուսնութիւնը կենակցութիւն է միայն, նա իրանից չի հետեւցնում իրաւըմբռնողութիւններ. ոչ մարդու և կնոջ և ոչ էլ նրանցից ծագած սերունդի մէջ չեն կարող իրաւական յարաբերութիւններ առաջ գալ. որոնք ծագում են օրինական ամուսնութիւնից ու նրա տեղի ունենալովն են պայմանաւորւում։

§ 12.

ՀԱՅԵՐԻ ՄԻԱԿԻՆ ԼԻՆԵԼՆ ՈՒ ԲԱԶՄԱԿՆՈՒԹԵԱՆ ՍՈՎՈՐՈՅԹՆԵՐԸ

Ամուսնութիւնը կենսաբանական և սօցիալական երեւոյթ լինելուց ջոկ նաև մի իրաւըմբռնողութիւն է։ Իբր այդպիսին նա կարող է լինել միակին (Monagam) և բազմակին (polygam). միակին է կոչւում այն ամուսնութիւնը ուր նա կազմւած է մի կնոջից և մի մարդուց։ Բազմակին է այն ամուսնութիւնը, ուր մի մարդը մի քանի կին ունի. բայց այս դէպքում ամուսնութիւնը բնորոշողն այն չէ յատկապէս, թէ մի մարդ քանի կին ունի, կամ քանի կին է առել, այլ այն թէ այդ ամուսնութեան մէջ ինչ իրաւական յարաբերութիւն կայ մարդու և նրա ունեցած կանանց մէջ։ Եթէ մարդու յարաբերութիւնը ա. կնոջ հետ նոյնն է ինչպէս և բ, գ, դ և այլն կանանց հետ, որից հաւասար իրաւական դրութիւններ են ծագում, հապա այդ ամուսնութիւնը բազմակին

ւ։ Բայց սա դեռ բաւական չէ. մարդու իրաւական յարաբերութիւնից դէպի իր առանձին կանայք պէտք է առաջ բերեն ընտանիքի մէջ նաև հաւասար իրաւական դրութիւն այդ տարբեր կանանցից ծագած սերունդների մէջ։ Եթէ մի բազմակին ամուսնութեան մէջ իրաւական այս հաւասարութիւնը գոյութիւն չունի, այսինքն եթէ օրինաւոր պսակով ծագումն առած, բայց զանազան մայրերից ծնած բոլոր զաւակները հաւասար իրաւական դիրք չեն ստանձնում ընտանիքի մէջ, օրինակ հօրը ժառանգելու խնդրում, ապա այդ ամուսնութիւնը բազմակին չէ։ Այս բոլորից պարզ է, որ ընտանիքի բազմակին լինելը որոշում է այն իրաւական յարաբերութիւնը, որ կայ մի կողմից մարդու և կանանց մէջ և միւս կողմից հօր և նրա կանանցից ծագած զաւակների մէջ։ Բազմակին ամուսնութեան մէջ բոլոր զաւակները ժառանգում են իրենց հօրն այնպէս, ինչպէս որ միակին ամուսնութեան մէջ մի կնոջից ծագած զաւակները։ Երկու դէպքումն էլ գործում է միևնոյն իրաւաըմբռնողութիւնը—օրինաւոր ամուսնութիւնից ծագած զաւակները ժառանգում են իրենց հօրը հաւասար իրաւունքներով։ Ընթերցողը թող միշտ ի նկատ ունենայ, որ մենք ամուսնութիւնն իբր մի իրաւական ինստիտուտ ենք հարցասիրութեան խնդիր դարձնում։

Այսպէս ուրեմն, մի ամուսնութեան միակին և բազմակին լինելը որոշում է այն իրաւական յարաբերութիւնը, որ կայ մարդու և կնոջ (կամ կանանց) և հօր ու զաւակների մէջ։ Թւի թէ այս բացատրութիւնը բաւ լինի միակին և բազմակին ամուսնութեան էութիւնը հասկանալու համար։

Հայ իրաւունքի պատմութիւնը պարզ ցոյց է տալիս, որ հայ ընտանիքը հիմնապէս միակին է։ Հայկական ամուսնութեան իրաւունքի հետազօտողն եթէ ծանօթ է արիական միւս ազգերի նոյն հիմնարկութեան էութեան հետ, նա կտեսնի, որ դոցա հետ և հայկական ամուսնութեան ինստիտուտը ղեկավարւում են հիմնական միևնոյն իրաւաըմբռնողութիւններով։ Հայ ընտանիքն էլ նոյն հիմնագծերովն է միակին, ինչպէս այդ տեսնում ենք միւս արիական ազգերի մօտ, սկսած հին հնդիկներից մինչև հին յոյներն ու հռոմայեցիք։ Չնայած այս հանգամանքին և արիական ազգերի մօտ իշխող այդ հիմնական իրաւաըմբռնողութեանը, նոյն արիների մօտ, դոցա թւում նաև հայերի մօտ գոյութիւն ունին, այսպէս ասած, բազմակնական սովորութիւններ։ Սրա էութիւնը կայանում է նրանում, որ օրինաւոր կնոջ կողքին թոյլատրելի էր նաև այլ կանայք պահել, բայց որոնք, սակայն, հարճեր են, ու օրինաւոր կնոջ աստիճանին չեն հասնում։ Դոցանից ծագած սե-

բունդը պատկանում է օճաղին, սակայն տան անդամ չէ, նա չի կարող տանուտէրին ժառանգել։ Հարճերի (konkubine) քանակը չի փոխում և ոչ մի հանգամանք, երբ ամուսին ճանաչում է միայն օրինաւոր ամուսնութեամբ ձեռք բերած կինը։ Հին հնդիկները միակին էին, սակայն նոցա դատաստանագիրքերը թոյլատրում էին օրինաւոր կնոջ մօտ պահել նաև հարճեր. նոյնպիսի միակին էին յոյներն ու հռոմայեցիք, բայց նոքա էին միևնոյն ժամանակ բազմակին այն մտքով, որ թոյլատրելի էր պահել հարճեր. սակայն կինը մէկն էր, ու միայն օրինաւոր այդ կնոջից ծագած ժառանգն էր շարունակողը հօր տանուտիրութեան։ Նոյնն ենք տեսնում նաև հայերի մօտ, նամանաւանդ հայկական իշխանական տների մէջ, ուր մի օրինաւոր կնոջ մօտ պահւում էին նաև հարճեր։ Բազմակնական այդ սովորութիւններն իրենց զգալ են տալիս նոյն իսկ մեր օրերում։ Նոր Բայազիտի և Սիւնեաց գաւառներում ինչպէս և այլ տեղեր, անսովոր բան չէ, երբ արդէն ամուսնացած մի մարդ իր օրինաւոր կնոջ կողքին պահում է, առանց պսակի իհարկէ, նաև մի երկրորդը։ Դէպքերի մի որոշ տոկոսն իրենց հիմքն ունեն օրինաւոր կնոջ ամլութիւնը։ Սխալ կլինէր բազմակնական այս սովորութիւնները մահմեդականութեան ազդեցութեամբ բացատրել, քանի որ մեզանում, նախ քան մահմեդական տիրապետութիւնը, նոյնպիսի սովորութիւնների գոյութիւնը պատմական իրողութիւն է։

Բերենք պատմական մի քանի տեղեկութիւններ, որոնք, թէկուզ իրենց գրելու ժամանակի համար, կարող են որոշ ըմբռնողութիւնների ապացոյցներ նկատուել—

ա. «Զի չուեաց խաղաց գնաց Հայկն 'ի Բաբելոնէ կնաւն և որդւովք և ամենայն աղխիւն հանդերձ» Սեբէոս, երես 3.

բ. «Եւ Շամիրամ կինն Ասորւոց արքային Նինոսի ...կամեցաւ առնել ընդ նմա (Արա Գեղեցկի մասին է խօսքը) բարեկամութիւն, որպէսզի կատարեսցէ զկամս նորա պոռնկութեամբ։... Իսկ Արայն ոչ զպատարագն նորա ընկալաւ և ոչ յանձն առնու երթալ 'ի Նինուէ առ Շամիրամ»... Անդ երես 5.

Քրիստոնէութեան ժամանակւայ պատմական տեղեկութիւնները, Փաւստոսի և այլոց մօտ, թողնենք, նոքա մի աւելորդ անգամ էլ ապացուցում են, որ քրիստոնեայ հայերի մօտ բազմակնային սովորութիւնները յաճախ կրկնւող երևոյթներ են եղել։ Դառնանք առաջ բերուած պատմական քաղուածքներին։

Ըստ հնադարեան աւանդութեան, Հայկը ճանաչւում է հայ ժողովրդի նախահայրը։ Էականն այն չէ, թէ արդեօք Հայկը մի պատմական անձնաւորութիւն է, այլ այն, որ նա ըստ այդ աւան-

դութեան միակին է եղել։ Նոյնն է եղել և Արա Գեղեցիկը։ Արայի մասին եղած այդ տեղեկութիւնն ասում է, որ վաւաշոտ Շամիրամը ցանկացել է Արային, իսկ վերջինս չի համաձայնել նրա կամքը կատարել, որից ծագել է Արայի համար ողբերգական վախճան ունեցող պատերազմը։ Ըստ նոյն աւանդութեան Շամիրամը Հայաստանի կառավարիչ է նշանակում Արայի սիրելի կնոջ Նուարդից եղած որդուն՝ Արայեան Արային։ Այս ամբողջ պատմութիւնը կարելի է մերժել, բայց մի ըմբնողութիւն կմնայ միշտ անժխտելի.—որ հայ ցեղապետը, որ արդէն մի սիրելի կին ունի, չի ցանկալ աշխարհի և ոչ մի կնոջ, եթէ այդ կինը նոյնիսկ հզօր, աշխարհներ իշխող մի թագուհի լինի, մի ամենազօր Շամիրամ։ Եթէ Սեբէոսի այդ կտորը վերցւած ժողովրդական աւանդութիւնից, հայ ժողովրդի «բան ու խօսից» հապա ուրեմն նրա մէջ պատկերացրել և արտացոլել է նոյն այդ ժողովրդի աշխարհայեացքն ամուսնութեան մասին։

Պատմագիրների այս աւեալները քրիստոնէութեան ազդեցութեամբ բացատրելն անտեղի կլինէր, քանի որ նոյն պատմագիրների մօտ գտնում ենք նաև բազմակնութեան սովորութիւնների աւեալներ։ Բերենք հայերի ոչ քրիստոնեայ շրջանի, բայց քրիստոնեայ մի պատմագրից մի քաղւածք.—

դ. «Սա (Սաթենիկ) առաջի եղեալ ի կանանցն Արտաշիսի՝ ծնանի նմա զԱրտաւազդ և այլս բազումս»... Մ. Խորեն. II. 50. 180 երես։ Բնագրից երևում է բաց որոշ կերպով, որ Արտաշէսը (62—107 Ն. Ք. Ք) բազմակին է, նրա առաջին կինը—Տիկնանց տիկինը։ Յետագայ պատմութիւնը ցոյց է տալիս, որ Արտաշէսին յաջորդում են Սաթենիկից ծնած որդիքը—Արտաւազդն ու իր եղբայրները. (Մ. Խոր. II. 62)։ Այստեղ հարկաւոր է յիշել, որ թէ հայ Արշակունիները և թէ իշխանական տները նոյն ձևի միակին էին, ինչպէս և բոլոր Արիները—հնդիկները, յոյները, հռոմէացիք, և այլն։ Այսինքն, մի օրինաւոր կին-տանտիկին, տիկնանց տիկին-ունենալուց յետոյ, նրա կողքին ունեցել են նաև այլ կանայք, որոնք, սակայն, ինչպէս և նոցանից սերած սերունդը նոյն իրաւական յարաբերութեան մէջ չէին դէպի ընտանիքի հայրն ու տանուտէրն, ինչպիսի իրաւական յարաբերութիւն որ կար վերջինիս և նրա տիկնոջ-տանտիկնոջ և այդ տիկնոջից սերած զաւակների մէջ. Միայն տանտիկինն էր ստանձնում ամուսնու և տանտիրուհու պարտաւորութիւններն ու իրաւունքները։

Հայոց հին գրականութիւնը մեզ պահել է զանազան տեխնիքական անւանումներ, որ չեմ վարանիլ այստեղ առաջ բերել։ Կանանոց=կանանց բաժանմունք. Նաժիշտ, աղախին, հարճ, վար-

ձակ։ Նաժիշտ և աղախին ունեն կին ծառայի նշանակութիւն, աղախին կարող է և կին նշանակել, ամենահաւանօրէն նաև այն կինը, որ օրինաւոր կնոջից ջոկ ունէր տանուտէրն իր տան մէջ։ Հարճ և վարձակ կարող ենք անուանել konkubine. Նաժիշտ և աղախին տան անդամ էին այնպէս, ինչպէս տան ու տեղի մէջ մտնող արժէք. հայ աղջկերք ստանում էին իբր բաժինք նաև նաժիշտ ու աղախին։ Հարճն ու վարձակն ստորին աստիճանի կանայք էին, ոչ նոցանից և ոչ էլ աղախնուց յարուցած զաւակները կարող էին յարուցանողի հարազատ զաւակները կոչւել ու վերջիններիս վերապահւած իրաւունքներով օգտւել։ Նոքա պատկանում էին տանը, ենթարկւում էին տանուտիրոջ իրաւասութեանը, բայց նոքա—ոչ օրինաւոր կանանցից ծագած այդ զաւակները—չէին կարող նրա տանտիրութիւնը շարունակողները լինել։

§ 13.

ԱՌԵՒԱՆԳՄԱՆ ՄԻՋՈՑՈՎ ԱՄՈՒՍՆՈՒԹԻՒՆ

Ամուսնութեան ծագման պատմութիւնը այդ ինստիտուտի առաջ գալու շատ պատճառներ է ճանաչում, նայելով թէ, ով ինչ տեսակէտով է մօտենում նրան։ Ամուսնութիւնն անպայման մի կենսաբանական (բիոլոգիական) երևոյթ է՝ իր ամենատարրական ձևով՝ էգի և որձի կենակցութեան հանգամանքով։ Նա մի սոցիալական երևոյթ է, երբ նրան վերցնում ենք իբր մի ընկերակցութիւն, երբ նրան նայում ենք իբր մարդու և կնոջ համախմբւելու ընկերակցելու բարձր գիտակցութեան արդիւնքի վրայ։ Նա կեանքի մի իրաւական (կամ իրաւական-սոցիալական) խոշոր երևոյթ է, երբ նրան նայում ենք իրաւական յարաբերութեանց պրիզմայով, որոնք գոյութիւն ունին մի զոյգ կազմած մարդու և կնոջ մէջ։ Ամուսնութեան մէջ առաջին մոմենտն անպայման կերպով կենսաբանական է, բայց այնուամենայնիւ դա շատ ու շատ քիչ բան է բացատրում. այդ մոմենտից մինչև ամուսնութեան ինստիտուտը շատ հեռու է։ Սոցիալական մոմենտի մէջ մտցնւում է և տնտեսական խոշոր մոմենտը, բայց տնտեսական մոմենտն առանձին վերցրած, չի ասում ու բացատրում այն բոլորն, ինչ որ ասում է մեզ ամուսնութիւնն իր ամբողջական ըմբռնողութեամբ։ Ամուսնութեան հիմքում կայ նաև մի խոշոր մոմենտ, դա իրաւականն է։ Էլ չեմ ասում, որ ամուսնութիւնն իբր ընտանիք իր նշանակութեամբ պայմանաւորւում է տնտեսական, իրաւական և մտաւոր-բարոյական մոմենտների համագործակցութեամբ։

Բայց թողնենք մեր մտքերի շարայարութեան այդ ուղին և դառնանք խնդրի նկարագրութեան անմիջական թելին և աշխատենք ցոյց տալ, թէ ինչ ամենամերձաւոր մոմենտներ առթել են ամուսնութեան ինստիտուտի երևան գալը։

Թէ տնտեսական, թէ իրաւական և թէ այլ երևոյթները իրենց սաղմնային վիճակում կարող էին կեանքի մէջ գոյութիւն ունենալ և մարդկանց խմբակցութեան մէջ գործել, առանց որ այդ խմբակցութեան մէջ ամուսնութիւնը գոյութիւն ունենար։ Վերցնենք օրինակ մարդկային կուլտուրայի այն աստիճանը, երբ սերումը կատարւում է մի ընտանիքի—մարդկային մի խմբակցութեան մէջ։ Այդտեղ ամուսիններ չկան, այլ կան էգեր և որձեր, որոնք բոլորն իրար են պատկանում։ Ամուսնութիւն չկայ նաև այն դէպքում, երբ երկու հարևան խմբերի էգերն ու որձերն են իրար հետ զուգորդւում, առանց որ մի խմբի էգ միւս խմբի մի որոշեալ որձի պատկանէր։ Կենակցութիւնների այս ձևի հակառակ, ամուսնութիւնն ենթադրում է մի որոշեալ էգի միայն մի որձի պատկանելը, այսինքն մի կնոջ մի տղամարդու պատկանելը։ Արդ, երբ հասաւ նախկին մարդն այդ գիտակցութեան, թէ մի տղամարդ պիտի տէրը լինի իր կնոջ։ Ե՞րբ ծագեց այդ «իմը» սեփականութեան իրաւունքի այդ հիմքը։ Զէ՞ որ, մարդկային միտքը մինչև չստեղծէր «իմ» և «քո» ըմբռնողութիւնները, չհասնէր մարդն այն գիտակցութեանը, թէ սա «իմն» է և սա «քոնը», չէր էլ մարմնանայ առհասարակ սեփականութեան իրաւաըմբռնողութիւնը, որ այնպէս անխորտակելի կուռք է դառել ներկայումս։

Առաջին մարդը, որ առևանգման միջոցով ձեռք բերեց մի կին, նա էլ հիմը դրեց ամուսնութեան ինստիտուտի։ Ուսումնասիրելով մարդկային կուլտուրայի ստորին աստիճանները, հասարակագիտութեան հիմունքները, բայց յատկապէս ամուսնութեան և ընտանիքի ծագման պատմութիւնը, ես էլ եկայ այն համոզման, որ առաջ բերածս ֆորմուլան ամենահամոզիչներից է։ Ուզում եմ ասել, որ այն բոլոր հիմունքները, որոնք ամուսնութեան և ընտանիքի ծագման իբր պատճառներ են ճանաչւած, դոցա մէջ նախապատւութիւնն առևանգման կողմն է։ Մի տնտեսութեան շուրջը կարող էր մարդկային մի խմբակցութիւն կազմւել. այդ խմբակցութիւնն ինքնին մի սօցիալական երևոյթ է, և որքան էլ նա նախնական լինի, այնուամենայնիւ նրա մէջ կնկատւէին նաև իրաւական և մտաւոր-բարոյական ըմբռնողութիւնների սաղմեր։ Վեստերմարկի և այլոց մօտ կարող ենք կարդալ, որ զոյգերով ապրելը կենդանական աշխարհի մէջ մի խիստ նկատւած երևոյթ է, մարդն էլ իբր այդպիսին, կազմել է զոյգեր։ Որքան և համո-

ղի՞նչ լինի այս տեսութիւնն, այնուամենայնիւ նոյնպէս նկատուած երևոյթ է, որ կան կենդանիներ, որոնք զոյգերով չեն ապրում, և այն էլ համեմատաբար բարձր զարգացման հասած կենդանիներ, օրինակ, շունը, ձին, և այլն։ Այն էլ է փաստուած, որ մարդկային կուլտուրայի սկզբնական աստիճաններում սերումը կատարւում է մի խմբակցութեան անդամների մէջ։ Մարդկային կուլտուրայի աւելի բարձր աստիճաններում, երբ ծագել է, այսպէս ասած, սեռական ամօթի զգացումը, մի զգացում, որ ծնունդ է սարսափի և երկիւղի զգացումների, մարդը որոնել է իր համար կին դրսում։ Սրանից առաջ է եկել առևանգելու սովորութիւնը. մեծ վտանգներով ձեռք բերուած կինն սկսել է մնալ սեփականութիւն այն մարդու, որն և առևանգել է կնոջը։ Այն օրից, երբ առևանգած կինը վերապահւել է առևանգողին, այն օրից էլ հիմն է դրւել ընտանիքի և ամուսնութեան։ Այսպիսի մի խնդրի լուծման համար հարկաւոր էր, որ մենք կանգ առնէինք աւելի երկար, որ մենք մանրամասն վերլուծութեան ենթարկէինք յարակից շատ երևոյթներ և խնդիրներ. բայց այդ բանը մեզ շատ հեռուն կտանէր։ Սա ամուսնութեան իրաւունքի ընդհանուր խնդիրներից մէկն է, ուստի և հայկական ամուսնական իրաւունքի մէջ աւելի ընդարձակ տեղ չի կարող գրաւել. դա չի թոյլ տալիս և ներկայ աշխատութեան ծաւալը։

Այսպէս ուրեմն՝ առևանգումը ճանաչենք ամուսնութեան և ընտանիքի առաջ գալու, գլխաւոր գոնէ, հիմունքներից մէկը. և այդ նաև այն գլխաւոր պատճառով, որ մարդն առևանգման միջոցով է որոշ իրաւունքներ իր փախցրած կնոջ վրայ ձեռք բերում։ Այդ իրաւունքն իր սաղմնային վիճակում իսկ ամփոփուած է հետևեալ խօսքերի մէջ.—այս կինն իմս է։

Դառնանք հայ իրաւունքի խնդիրներին.—

Հին Հայաստանում, ինչպէս և միւս ազգերի մօտ, առևանգման միջոցով ամուսնանալը շատ սովորական երևոյթ է եղել, դրա մնացորդները դեռ մինչի այժմ էլ գոյութիւն ունին հայ ժողովրդի մէջ։ Առևանգման միջոցով կին ձեռք բերելն եղել է հայի համար պարծանքի մի բան, մի քաջութիւն, իսկ հայրենի իրաւական նորմերի տեսակէտից նաև ամուսնանալու համար ճանաչւած մի միջոց։ Փախցնելու ակտը կատարւելուց յետոյ, կայացած ամուսնութիւնը հաշւում է լիապէս օրինական։ Առևանգման միջոցով, առևանգւած աղջիկը դառնում է տանտիկին ու ամուսին։ Գնման միջոցով կին ձեռք բերելու սովորութիւնը ծնունդ առնելուց յետոյ առևանգման սովորութիւնն սկսում է թուլանալ, թէև դեռ այսօր էլ ամուսնանալու այդ երկու ձևերն էլ կողք կողքի շարու-

նակում են գործել։ Մինչ հասարակ դասի մէջ գործում էր առեւանգման միջոցով կին ձեռք բերելու միջոցը, բարձր դասի մէջ նա անհետացել էր, դարձել էր աւելի գռեհիկ միջոց՝ կին ձեռք բերելու համար։ Որքան և բարձր դասի համար ոսկին էր ամուսնութեան խնդիրը լուծում, ով տոհմիկ էր նա էլ տոհմի պատւին համապատասխան աւելի մեծ գին էր տալիս աղջկան, այնուամենայնիւ իւրաքանչիւր պսակւող հայրենի հին կարգերին վայել հարկը պէտք է տար։ Հայ տոհմիկն եթէ խրտնում էր իր հարսնացուն փախցնելու միջոցով ձեռք բերել, նա, այնուամենայնիւ, հայրենի հին կարգերին հաւատարիմ, ձեւացնում էր մի առեւանգում։ Դրա ապացոյցը մենք գտնում ենք պատմական հետեւեալ տուեալի մէջ.—

«Հեծաւ արի արքայն Արտաշէս ի սեաւն գեղեցիկ, և հանեալ զոսկէօղ շիկափոկ պարանն, և անցեալ որպէս զարծուի սրաթև ընդ գետն, և ձգեալ զոսկէօղ շիկափոկ պարանն՝ ընկեց ի մէջք օրիորդին Ալանաց, և շատ ցաւեցոյց զմէջք փափուկ օրիորդին, արագ հասուցանելով ի բանակն իւր». Խորենացի II. 50.

Այստեղ ի նկատ ունենանք, որ Արտաշէսը հաւանում է Ալանների օրիորդին, խնամախօս է ուղարկում նրա հօր բանակը, և «մորթ կարմիր, լայքայշատ և ոսկի բազում տուեալ ի վարձանս, առնու զտիկին օրիորդն Սաթենիկ» անդ. II 50. ինչպէս տեսնում էք, սա մի պարզ ամուսնութիւն է՝ գնման միջոցով։ Ժողովրդական երգի այն մնացորդով, Արտաշէսը առեւանգում է իր հարսնացուին. բայց իրօք, Արտաշէսը միայն ձեւացրել է այդ առեւանգումը։ Այդտեղ նկարագրուած է մի հարսնառ. արդէն հարսնառն ինքնին առեւանգման հետքեր է իր մէջ պարունակում։ Խորենացու նոյն գլխում վերջընթեր մի կտորից իմանում ենք, որ հարսնառը հարսի հօր տնից գնում է «'ի դուռն տաճարին», ինչպէս այժմ եկեղեցի, և ապա փեսի տունն անշուշտ։

Աւելորդ եմ համարում ոչ միայն նկարագրել, թէ ինչպէս էին աղջիկ փախցնում, այլ նաև փաստեր բերել առեւանգման ներկայումս դեռ գոյութիւն ունենալու համար։ Այսքանը միայն ասեմ, որ աջողուած առեւանգումը մի կողմից ամօթանք է բերում փախած կամ փախցրած աղջկայ ազգականութեանը, միւս կողմից, սակայն, փառք ու պատիւ է վաստակում փախցնողը. Նրա արածը նկատւում է իբր մի տղամարդութիւն։

Շատ բնական էր, որ հայ ժողովուրդը քաղաքակրթութեան աւելի բարձր աստիճանների վրայ դէմ լինէր առեւանգման միջոցով ամուսնանալու սովորութեանն, ու իր արգելքները որոշ իրաւանորմերի վերածէր։ Այդ խնդրով զբաղուել է Շահապիվանի

ազգային ժողովը ու իր 7-րդ կանոնով սահմանել է հետևեալը. ա. փախցրած առևանգողից պէտք է վերցնել փախցրած աղջիկն ու յանձնել իր ծնողաց. բ. թէ փախցնողն և թէ նրա օժանդակողները պէտք է տուգանւին դրամով. գ. աղջկայ ծնողները, որ իրենց աղջկան հսկելու պարտաւորութիւնն ունին, չեն տուգանւի եթէ աղջիկն իր կամքով է փախել. վերջին դէպքում պէտք է տուգանել աղջիկն ու նրան փախցնողը: Որքան և պարզ ու մեկին են այս արգելքն ու պատիժները, այնուամենայնիւ նոքա ոչ մի կամ շատ քիչ ազդեցութիւն են ունեցել առևանգման հին սովորութիւնն արմատախիլ անելու գործում:

Այստեղ հետևեալն էլ կուզէի հարցասիրել.—ընտանիքի և տանուտիրի մէջ կինն ունի իրեն ոչ միայն յատուկ տեղն, այլ նա տան տնտեսութեան մէջ իր որոշ դերն ու նշանակութիւնը: Առևանգման միջոցով ամեն մի տղամարդ ձեռք է բերում ՚ի դէմս մի կնոջ նա և մի աշխատաւոր ձեռք, որ հարկաւոր է մարդուն և տանը և նոյն իսկ կալի և դաշտային աշխատանքների համար: Աւենք նաև, որ համայնական հողատիրութեան ժամանակ, երբ հողը տրւում է գիւղական ամբողջ համայնքին, իւրաքանչիւր ընտանիք հող է ստանում տան անդամների թւի համապատասխան: Ամուսնութեան միջոցով, լինի դա առևանգման թէ գնման ձևերով, աւելանում է տան անդամների թիւը. որն և ի նկատ կառնւի նոր հողաբաժանութեան ժամանակ: Այս բանը դեռ գոյութիւն ունի Շիրակի և Ղարսի նահանգի գիւղերում, ուր պետական հողերը գիւղական համայնքների ձեռքն է, համայնական հողատիրութեան հիմունքներով:

Ներկայումս աղջիկ փախցնելն ունի գիւղերում նաև տնտեսական մի պատճառ, այդպէս է եղել և անցեալում՝ գնման ձևով ամուսնութեան գործելու ընթացքում: Աղջիկ փախցնող տղան ազատւում է այն ծախքերից, որ անելու էր գնման ձևով ամուսնանալիս: Փախցնելու դէպքում մի կողմից տղէն ազատւում է աղջկայ համար նրա հօրը գլխագին վճարելուց, նշանի և հարսանեաց ծախքերից, բայց միւս կողմից էլ նրա փախցրած աղջիկը զրկւում է բաժինքից: Ինչ և լինի, գիւղական կեանքում երբեմն մի քանի հարիւր րուբլու հասնող գլխագինը միշտ էլ ծանր է վճարել, էլ չասենք հարսանեաց շատ ծախքեր: Այս բոլորն ՚ի մի հաւաքած, բոլոր պայմաններումն էլ տղայի անելիք ծախքերը առանց այլևայլութեան գերակշռում են աղջկայ բերած բաժինքին:

---

§ 14.

ԳՆՄԱՆ ՄԻՋՈՑՈՎ ԵՒ ԴԱՍԱԿԱՐԳԱՅԻՆ ԱՄՈՒՍՆՈՒԹԻՒՆ

1. *Գնման միջոցով ամուսնութիւն.*—Այս ամուսնութեան էութիւնը նրանումն է, որ տղամարդն իր կինը ձեռք է բերում որոշ վճարով, որ գլխագին, անձին գին կամ վարձանք է կոչւում. ժողովրդական լեզուով բաշլղ (գլխագին)։ Այս սովորութիւնն այժմ միայն գիւղերում է գործում և այն էլ շատ թոյլ կերպով. կարելի է ասել, որ նա իր անհետացման շրջանն է ապրում։ Ինչպէս և անհետանալու վրայ է նաև աղջիկ փախցնելը։ Ինչպէս մենք նշանադրութեան նկարագրութեան մէջ կտեսնենք, գնման միջոցով կին ձեռք բերելու սկզբնական-գնման-ակտը պարզ առևտրի բնոյթ ունի. և ինչպէս իւրաքանչիւր տուր և առ, այդ գնման ակտն կատարւում է առանց աչքի զարնող ձևականութիւնների։ Գնման նշաններն են երկու կողմերի իրար ձեռք թօթուելը, գինի կամ օղի խմելն ու «տալիս եմ» բանաձևի արտասանելը։ Սոքա առևտրի գլուխ գալու ոչ միայն նշաններն են, այլ նաև նրան կնքող, հաստատողներն են։

Թողնում եմ գլխագնի որոշման և քանակի մասին հետ նաև այլ մանրամասնութիւններ այստեղ յիշել։ Հին սովորութիւնների մէջ աղջկան բարձր գին տալու մի պատմական տւեալ արդէն առաջ եմ բերել, դա Արտաշէս թագաւորի տուած գլխագինն է Ալանների թագաւորի աղջկան առնելու համար։ Որքան և գնման ձևը վերացնում է առևանգումն, ու ներկայ նշանադրութեան (քաղաքներում) սովորութիւնները գնման միջոցով ամուսնութեան սովորութիւններն են գործելուց հանում, այնուամենայնիւ ամուսնանալու ներկայ պարզ ձևի մէջ անգամ մնացել են թէ առևանգման և թէ գնման միջոցով ամուսնանալու սովորութեան հետքեր։ Այդ հետքերն են փեսայի կողմից հարսին նշան տալն և հարսնաւի ժամանակ աղջկայ հօր տանը աղջկայ ձեռքը վերցնելը, որից յետոյ հարսնաւի դէպի եկեղեցի և դէպի փեսի տուն գնալու հանդիսաւոր, աղմկալից, յաղթարար ձևով թափոր-գնացքն է կատարւում։ Նոյնն է և բոլոր արիական ազգերի մօտ։

2. *Դասակարգային ամուսնութիւն.*—Արիական բոլոր ազգերն էլ, բայց նամանաւանդ հնդիկները, հին դարերում խստապէս հետևել են այս սովորութեանը։ Ամեն դասակարգ, միայն իր դասակարգից կարող էր կին վերցնել, կամ մարդ առնել։ Նայեցէք ներկայ բարձր իշխանական և արքայական տների տնական ռեգլամենտները և կտեսնիք, որ նոքա խստապէս հետևում են դա-

սակարգային ամուսնութեան իրենց ցեղերի մէջ պահպանելուն։ Ներկայիս գործող այդ կարգերը ոչ այլ ինչ են, եթէ ոչ հին սովորութիւնների մնացորդներ։

Ինչպէս բոլոր արիների մօտ Նոցա թւում և հայերի մօտ գործել է դասակարգային ամուսնութիւնը։ Ինձ թւում է թէ, հայ ընտանիքի համեմատաբար զօրեղ կերպով շեշտուած ազատական ոգին ի նկատ առած, կարելի է ասել թէ հայերի մօտ կաստայական ամուսնութիւնը քարացած մի օրէնք չէր ու խիստ կերպով չէր պահպանւում։ Դասակարգերի մէջ խառն ամուսնութիւնը խղնելի չէր և որ աւելի ցածր դասակարգի մի աղջիկ առնելով մի աւելի բարձր դասակարգի մի տղայի, դրանով նա բարձրանում էր իր ամուսնու դասակարգի աստիճանին։ Այս առթիւ ի նկատ առնել ստորեւում բերուած պատմական տւեալները։

Այն դէպքում, սակայն, երբ աղջիկն էր աւելի բարձր դասի, նա ամուսնութեամբ իր մարդուն չէր կարող և չէր էլ բարձրացնում ծագման իր աստիճանին, եթէ մարդը պատկանում էր աւելի ստոր մի դասի։ Ներկայ սովորութիւնների մէջ էլ մենք տեսնում ենք, որ տոհմիկն աշխատում է տոհմիկի հետ խնամենալ, հարուստը հարուստի հետ. դրա հակառակ չունւորներն ու, այսպէս ասած, ոչ տոհմիկը ձգտում են իրենցից բարձրերին աղջիկ տալ առնել։ Այսպէս է նոյն իսկ ամենադեմոկրատ երկրներում, նոյն իսկ այն պետութիւնների մէջ, ուր ազնուականութիւնը ոչ միայն իբր արտօնեալ մի դասակարգ չի ճանաչւում, այլ առհասարակ գոյութիւն անգամ չունի օրէնքի առաջ։

Հետեւեալ պատմական տւեալները կարող են որոշ չափով պարզել մեր հարցասիրութեան առարկան.—

a. «Տրդատ ոմն անուն յազգէն Բագրատունեաց, ...զոր իւր փեսայացոյց արքայ Տիրան ի դուստր իւր յԵրանեակ։ Որ ատեցեալ զայր իւր զՏրդատ, ...իբր թէ չքնաղագեղ ընդ վատակերպոյ և քաջատոհմիկ ընդ վատթարազգւոյ բնակէ։ Ընդ որ զայրացեալ Տրդատ, յաւուր միում զանէ զնա սաստկապէս... հրամայէ քարշել արտաքս և ընկենուլ ի սենեկէն»։ Մ. Խորեն. II. 63.

b. «Ղուկեանոս կեսար... յետ մեռանելոյն Պերոզի նուաճեաց զՀայս և արձակեաց զՏիգրան։ Եւ զԹոփի զկոյս, զմերձաւոր իւր նմա կնութեան, զոր եկեալ ի Հայս ի բաց թողու, և ի նմանէ լեալ պատանիս չորս՝ ազգ սերէ յանուն մօրն իւրեանց... և կարգէ ընդ այլ նախարարութիւնս, զի մի անուանեսցին Արշակունիք»։ Անդ. II. 64.

c. «Եկեալ Տրդատայ յաշխարհս, առաքէ զՍմբատ ասպետ... ածել զկոյսն Աշխէն՝ դուստր Աշխադարայ՝ իւր ի կնութիւն. որ

ոչ ինչ նուազէր կոյսն արքային հասակի։ Եւ հրամայէ գրել զնա Արշակունի, և զգեցուցանել ծիրանիս, և թագ կապել. զի հարսնասցի Արքային»։ Անդ. II. 83.

Աշտիշատի ժողովի որոշումներից, որ մենք արդէն գիտենք, կարելի է ենթադրել, որ դեռ IV-րդ դարում Հայաստանում գործում էր դասակարգային ամուսնութեան սովորութիւնը. այսինքն նախարարական տները խնամենում էին իրար հետ և մերձաւոր ազգակցութեան սահմաններում։ Խնամենալու դէպքում ազնուականութիւնն աշխատում էր դասակարգի շրջանից չդուրս գալ։

§ 15.

ԱԶԳԱԿՑՈՒԹԻՒՆ ԵՒ ԽՆԱՄՈՒԹԻՒՆ

a. *Ազգակցութիւն.*—Որովհետև հայ ընտանեկան կազմակերպութիւնը արենակցական է, ուստի և նա արենակցական ազգականութիւնը մինչև մի որոշ աստիճանում պիտի ճանաչի իբր մերձաւոր։ Այդպէս է հին հնդիկների մօտ նոցա սրբազան գրքերի տւեալներով, այդպէս է և միւս արիների մօտ։ Արենակցական կապն երկար չի կարող շարունակւել, այսպէս է եղել արիների իրաւաըմբռնողութիւնը։ Զանազան ազգերի մօտ ընդհատման աստիճանը տարբեր է եղել, վեց բայց նամանաւանդ եօթն աստիճանները ճանաչւել են իբր վերջին սահման. այդտեղ ընդհարւած է եղել արեան մերձաւորութիւնը, կապը։ Հայը ճանաչել է արենակցական կապի ընդհատման սահմանն եօթը (օխտը) պորտը։ Այս աստիճանները պէտք է հաշւել եօթն իրար յաջորդող ծնունդներ՝ սկսած հօրից, ապա որդին, թոռը թոռնորդին, թոռան թոռը, և այլն, մինչև եօթներորդ ծնունդը։ Բայց սա, իհարկէ, հաշիւ չունի հաս ու չհասական խնդրի հետ։ Այստեղ խնդիրը վերաբերում է արենակցական կապի տևողութեանը, քանի որ բոլոր արիների մօտ էլ երրորդ աստիճանի ամուսնութիւնները սակաւ դէպքերում իսկ չորրորդ աստիճանի արենակցական ամուսնութիւնն առհասարակ թոյլատրելի է եղել։ Այս աստիճանի պսակների դէմ արգելքներ յարուցւել են քրիստոնէութեան ժամանակ, միջին դարերում։

Ազգակիցներ են ուղիղ գծով դէպի վեր և դէպի վար ծագած բոլոր արենակիցները։ Այսինքն մի կողմից դէպի վեր հայրը, պապը, պապի հայրը, պապի պապը, և այլն, միւս կողմից դէպի վար որդին, թոռը, թոռնորդին, թոռի թոռը, և այլն։ Ազգակիցներ են նաև կողմնակի՝ թէ տղամարդոց և թէ կանանց

գծերով ծնունդ առած բոլոր սերունդները։ Ազգակիցներ են հաշւում, որոշ տարբերութեամբ, նաև տարբեր մայրերից և մի հօրից, ու տարբեր հայրերից ու մի մօրից սերած զաւակները։ Բայց որովհետև այս վերջին դէպքերում ծնողներից մէկը խորթ է, ուստի և հայ լեզուն տարբեր տեխնիքական անւանումներ է դրել միևնոյն ծնողից սերած զաւակներին։ Մինչ միևնոյն հօրից և մօրից ծագած զաւակները կոչւում են հարազատ, ատիր, արինակից, միևնոյն հօրից, բայց տարբեր մօրերից և միևնոյն մօրից, բայց տարբեր հայրերից սերած որդիները կոչւում են խորթ։ Ինչպէս մի անգամ ասւած է, հարազատ հայրն ու մայրը միասին կոչւում են ծնող, նոյնն է և ռուսերէնում. այդ բառի միտքն այնպէս է, որ երբ հայրն ու մայր զաւակին միասին են ծնում, երկուսն էլ ծնող են։ Սորանից, ինչպէս ասել ենք, ծագում է հօր և մօր հաւասար իրաւունքներն իրենցից սերած որդոց վրայ։ Միջին դարերում հայ եկեղեցականի հնարամտութիւնն արենակցական կապ է գտել նաև մի զոյգ մարդ ու կնոջ նախկին ամուսնութիւնից սերած զաւակների մէջ, ու վերջիններիս ամուսնութիւնն արգելել է արենակցական խորթութեան պատճառով։ Մինչդեռ այդպիսիների մէջ արենակցութիւն չկայ. այդպիսի ենթադրեալ խորթ քոյր ու եղբայրներն իրար վերաբերմամբ գտնւում են խնամութեան չորրորդ աստիճանում։ Աստիճաններ հաշւելու եղանակի մասին իր տեղում, ուր ուշիմ ընթերցողը կտեսնի, որ իւրաքանչիւր ծնունդ մի պորտ կամ աստիճան պէտք է հաշւել, ճիշտ այնպէս, ինչպէս դա ընդունւած է հռոմէական իրաւունքի մէջ։

Ըստ Հայոց հին և ժողովրդական իրաւունքի որոշւում են նաև հետևեալ ազգականութիւնները.—կաթնեղբայրութիւն, կընքահայրութիւն, քաւորութիւն, քոյր ու եղբայրութիւն, ողջում եղբայրութիւն (եկեղեցում, ողջոյնի ժամանակ, ողջոյն տալ առնել և եղբայրանալ), արեանեղբայրութիւն և հոգեորդութիւն։ Կաթնեղբայր են երկու ծծկերներ, որ միաժամանակ մի կնոջ ծիծ են ծծել. դոցանից մէկն անպատճառ ծիծ տւող կնոջ զաւակը պիտի լինի։ Քոյր ու եղբայր են դառնում մի հանդիսաւոր օր կամ եկեղեցում և կամ որև է ուխտատեղում, ուր մի այդպիսի զոյգ իրար քոյր ու եղբայրութիւն են ուխտում։ Կնքահայրութիւն առաջ է գալիս մէկի զաւակը մկրտելիս, մանկանը գիրկն առնել և հոգևոր խնամակալութիւն խոստանալ արարողութեամբ։ Արեան եղբայրութիւնը ձեռք է բերւում արհեստական միջոցով մարմնի որևէ մասից—սովորաբար թևից—մի քանի կաթ արիւն հոսեցնելով. այս դէպքում կամ թոյլ են տալիս, որ արեան կաթիլներն

իրար վրայ թափուին և իրար խառնուին, և կամ Թեների վիրաւոր կէտերը դնում են իրար վրայ և այդպիսով են արեան խառնուելն ու միաւորուելն առաջ բերում։ Պատահում է, որ այդ երկու գործողութիւններն էլ միաժամանակ են տեղի ունենում. այսինքն և՛ արիւնն են իրար վրայ կաթեցնում, և վիրաւոր տեղերն են իրար հաղորդել տալիս։ Հոգեորդութիւնը կամ հոգևոր որդիութիւնը չպէտք է շփոթել որդեգրութեան հետ. դոքա իրարից բոլորովին տարբեր են։ Արիական հին իրաւունքի մէջ, բայց նամանաւանդ հնդկական սրբազան գրքերի մէջ յիշւում է վարպետ և աշակերտի փոխադարձ յարաբերութիւնն իբր հոգևոր ծնողի և հոգևոր որդու յարաբերութիւն։ Սոյն իրաւաըմբռնողութիւնը մենք գտնում ենք լիուլի հայ հին հասկացողութիւնների մէջ, որ պարզ կերպով դրոշմուած են ձեռագիր յիշատակարանների, հայ մատենագիրների մէջ, և այլն։ Այս առթիւ եթէ ցանկայինք պատմական տւեալներ առաջ բերել, հարկ կլինէր երեսներ լցնել։ «Հոգևոր ծնողն եմ», «հոգևոր հայրն եմ», խիստ յաճախ կրկնուող տեխնիքական արտայայտութիւններ են, ու միշտ խօսքը վերաբերում է վարպետի և աշակերտի, ուսուցչի և աշակերտի փոխադարձ յարաբերութեանցը։ Ներկայիս մեռնող հին սովորութիւնների մէջ էլ, որևէ արհեստաւորի մօտ աշակերտ մտած մէկն իր վարպետի վրայ նայում էր իբր իր հոգևոր ծնողի, հոգևոր հօր վրայ։

Հայ եկեղեցու իրաւաըմբռնողութեամբ հոգևոր ազգակցութիւն առաջ է գալիս մկրտութեան միջոցով կնքահօր և սանիկի մի կողմից և կնքահօր և սանամօր մէջ միւս կողմից։ Այդպէս է և պսակի քաւորի և պսակուող զոյգի մէջ, ուստի և ամուսնութիւն քաւորի և սանիկի, քաւորի և սանամօր մէջ և դեռ աւելի հեռաւոր գծերում արգելւում է եկեղեցու կողմից։

Հայ հին իրաւունքի ինստիտուտներից մէկն է նաև պսակի քաւորութիւնը։ Արիական ազգերի իրաւունքներից օրինակ գերմանականի մէջ յայտնի է ընտրուած խնամակալի (der erkorene Vormund) ինստիտուտը [1]։ Այդ խնամակալին, գերմանականի մէջ, ընտրում են պսակուող կողմերը. նոյնը տեսնում ենք և հայկական իրաւունքի մէջ։ Ներկայումս գործող սովորութիւնն ասում է, որ քաւորին ընտրում է փեսացուն, բայց քաւորի ով լինելու մասին տեղեկացնւում է աղջկայ կողմին։ Ըստ ժողովրդական սովորութեան, քաւորը ոչ միայն միջնորդն է երկու պսակուածների մէջ, շատ անգամ նոցա մէջ ծագած գժտութիւնները վերացնելով, այլ նաև որոշ չափով կնոջ շահերի պաշտպանը։ Եթէ

---

[1]) Sohm. Das Recht der Eheschliessung S. 72.

որեւէ կին իր մարդու վրա վարւեցողութեան համար մէկին դիմում է, այդ մէկն ամենից առաջ քաւորն է լինում անշուշտ։ Քաւորի անմիջական պարտաւորութիւնն է, ոչ միայն ներկայ լինել պսակին և գործունեայ մասնակցութիւն ցոյց տալ ամբողջ հարսնառի և հարսանիքի ընթացքում, այլ նաև անհրաժեշտ ներկան և վկան լինել աղջկայ հօր տանը հարսին՝ փեսային յանձնելու գործողութեանը։ Ոչ մի հարսնառ և ոչ մի եկեղեցական պսակ տեղի չի կարող ունենալ առանց քաւորի անմիջական ներկայութեան։ Նա պսակի անհրաժեշտ վկան է։ Հայկական ըմբռնողութեամբ պսակի ժամանակ կին քաւոր անթոյլատրելի է, և այդ թերևս եկեղեցու ազդեցութեան շնորհիւ։

B. *Խնամութիւն.*—

Խնամիներ են նոքա, որոնք իրար մէջ աղջիկ են տւել առել. առել է հարսի և փեսի կողմերի բարեկամները։ Բայց իսկապէս խնամիանում են իրար հետ ոչ թէ երկուստեք բարեկամներն, այլ իրար տւող աղջիկն ու տղան։ Վերևի տեսակի ըմբռնողութիւնն ազգային եկեղեցու կողմից մի քիչ աւելի խիստ ձևաւորութիւն է ստացել այն առմամբ, որ երկուստեք խնամիները ճանաչւել են մինչի մի որոշ աստիճանի ազգակիցներ։ Այս իրաւըմբռնողութիւնը զուտ հայկական է, ու իբր այդպիսին հայ եկեղեցական-կրօնական։ Խնամիների միջի չհասութիւնն օտար է ոչ միայն ազգային իրաւունքին, ոչ միայն միւս եկեղեցիներում և ժողովրդների մօտ գոյութիւն չունի, այլ նոյն իսկ հայ եկեղեցու կանոնական իրաւունքի մէջ ոչ մի հիմնաւորութիւն չի կարող գտնել։ Այդ չհասութիւնը ծնունդ է միջնադարեան, այն էլ նրա վերջի, հոգևոր հայրերի մտածողութեան։ Հայ հին իրաւունքն ու հայոց եկեղեցական-ազգային ժողովների կանոնները ճանաչում են խնամէական միայն երկու չհասութիւն, հարսի՛ և տաքեր մէջ ըստ Աշտիշատի 365 թւի ժողովի, և զոքանչի ու փեսի մէջ, ըստ Շահապիվանի ժողովի 12-րդ կանոնի. ինչպէս և չհասութիւն հարսի և սկեսրայրի մէջ, հետևողութեամբ Շահապիվանի յիշած կանոնի։

Ըստ հայ իրաւունքի խնամութիւնը ծագում է նշանադրութեան մոմենտից։ Ամուսնալուծութիւնն այդ խնամութիւնը[1]) չի վերացնում, քանի որ ամուսնութիւնից ծագած զաւակների համար իրենց ծնողների երկկողմի ազգականները շարունակում են մնալ իբր ազգականներ։ Դրա հակառակ, եթէ այդ բաժանւած ամու-

[1]) Այդպէս է և գերմանական իրաւունքի մէջ. համեմատել Sohm. das Recht der Eheschliessung. S. 6.

սինները վերստին ամուսնանան ուրիշների հետ, ու այդ ամուսնութիւնից զաւակներ սերւին, այս վերջին զաւակների մէջ ոչ մի ազգակցութիւն առաջ չի գալ։ Այդպիսիների մէջ ամուսնութեան ոչ մի արգելք չկայ ոչ կանոնական և ոչ էլ հայ ցեղական իրաւունքի նորմերով։ Նման դէպքերում հայ եկեղեցական վարչութիւնը վարւում է շատ տարբեր ձևով, բայց և ոչ մի դէպքում նրա վճիռները չեն յենւում հայրենի եկեղեցու սահմանած կանոնների վրայ։

§ 16.

ԸՆՏԱՆԻՔԻ ՄԷՋ ԱՄՈՒՍԻՆՆԵՐԻ ԻՐԱՒԱԿԱՆ ԴԻՐՔԸ

Հնդիկ հայրն իր որդու պսակից յետոյ, երբ հարսնառը տուն է մտնում, դառնում է նորահարսին հետևեալ խօսքերով. «Տուն մտիր, որպէսզի տանտիկին լինես» [1]։ Դրանով փեսի հայրն ընդունում է նորահարսին իր տունն ու միաժամանակ նրան տանտիկին յայտարարում, որից յետոյ է միայն մի նոր տուն և տանուտիրութիւն հիմնելու խորհրդանշանը վառւում. դա սուրբ կրակի կպցնելն է նորապսակների հայրենի կրակարանից վերցրած կրակով։ Նոյնը գտնում ենք լիովին և հայերի մօտ։ Հարսնառին դիմաւորում է փեսի մայրը տան մուտքի առաջ մի գոհաբերութեամբ. նա մի զոյգ լաւաշ է փռում նորապսակների գլխին, ապա նոքա ներս են մտնում տուն, ուր նրանց դիմաւորում է տան կրակարանի (թոնրի) առաջ փեսի հայրը։ Հին հնդկացու նման հայ հայրն էլ դիմում է հարսին աւանդական մի խօսքով, այն է «բարով եկար, ոտքդ բարի լինի, այս օրւանից դէնն այս տունը քոնն է, եղիր բախտաւոր»։ Այս տունը քոնն է խօսքերով, սիմբոլիք կերպով շեշտւում է նորահարսի տանտէր և տանտիկին դառնալու հանգամանքը։ Թէ հին հնդիկը և թէ հայ հայրն այդ բանաձևի արտասանելով ոչ միայն նոր զոյգին իրենց իրաւունքների և պարտաւորութեանց սահմանի մէջ են մտցնում, այլ դրանով նաև հայրենի իրաւանորմերին պատշաճաւոր հարկն են տալիս, իրենց բերանով իրենց կողքին իրենց հաւասար մի տանուտէրի և տանտիրութեան առաջ գալը հրապարակապէս և յայտարարելով և միևնոյն ժամանակ ընդունելով։

Հայ ընտանիքի կազմակերպութեան մէջ, արդէն ասել ենք, որ կինը ամուսնու կողքին՝ նրան հաւասար տեղ է բռնում. այդ

[1]) Leist; Graeco—It. Rechtsgeschichte, S. 55.

բանը խորհրդանշւում է հարսի և փեսայի կրակներով հարսանիքի միջոցով մի նոր հիմնուած տանուտիրութեան կրակարանի կպցնելովը։ Այս մասին այլ ևս չերկարացնենք, անցնենք հարկաւոր խնդիրների շարայարութեանը։

Հայկական ժողովրդական մի ասացուած կնոջ մահը համեմատում է տան կրակի հանգելուն [1]), իսկ տան կրակի հանգելը մենք գիտենք, որ հին արիների համար մի մեծ դժբախտութեան նշան էր։ Մեռնող կնոջ մարդը ողբում է իր կնոջ մահն այս խօսքերով. —«Մէկը չունիմ օճաղս վառի, մէկը չունիմ տանս կրակ անի, ճրագ վառի»։ Իսկ մենք գիտենք, որ կնոջ վրայ էր ընկնում տան սրբազան կրակի անշէջ պահելու պարտականութիւնը։ Եթէ մենք համեմատելու լինինք ժողովրդական այդ ասացուածները հնդկական սրբազան գրքերի մէջ նոյն նիւթի մասին եղած հրահանգութիւնների հետ ըստ էութեան, հապա մենք կտեսնենք, որ հայկական ժողովրդագրական այդ նիւթերի մէջ պահպանուած են միևնոյն իրաւաըմբռնողութիւնները։

Կինը ողբում է իր ամուսնու մահն՝ իբր մահն իր թագն ու պսակի, իր տիրոջն ու պահապանի։ Իսկ մենք գիտենք, որ մարդու վրայ է ընկնում պահել և պահպանել իր տուն ու տեղն այնպէս, որ նրան ոչ մի բան չվտանգէ և ոչինչ չսպառնայ վնասել։

Եթէ նոյնիսկ, ներկայ սովորութիւնների մէջ, կինը միայն առ երևոյթ է իր իրաւունքներով հաւասար ամուսնուն՝ տան ընդհանուր գործերը կարգադրելիս, այնուամենայնիւ նա անվիճելի իրաւունքներ ունի ոչ միայն տան ներքին կառավարութեան մէջ, այլ նաև այն ժամանակ, երբ իր աղջիկներից մէկի նշանելուն է խօսքը վերաբերում։ Մի աղջիկ նշանելիս, մօր խօսքն ևս պէտք է առնել։ Սա էլ ցոյց է տալիս, ինչպէս ասել ենք, որ նշանելիս կամազուրկ աղջիկը պսակի միջոցով իրաւատէր է ցկեանս ընկերակցութեան—individua vitae consuetudo—և տանտիրուհու պատուաւոր տեղը գրաւելու, և իրօք գրաւում էլ է։

Իւրաքանչիւր ընտանիքի մէջ, մենք գիտենք այն յարաբերութիւնը, որ կայ զոյգ ամուսինների մէջ. մենք նաև տեսանք, որ բազմանդամ ընտանիքների մէջ նրան բաղկացնող ամուսնացած իւրաքանչիւր զոյգ կազմելով իր համար զատ ընտանիք մեծ ընտանիքի մէջ, նաև պարտաւորութիւններ ունի դէպի ամբողջը։ Սրանից ծագում է մի խոշոր իրաւաըմբռնողութիւն, որ արիական մնացած ազգերի մէջ այնպէս զօրեղ և պարզ չէ շեշտուած, ինչպէս

[1]) «Մարդու (որի կինը մեռել է) կրակը մարաւ, մուխը մարաւ, օճաղն անցաւ»։

հայկականի մէջ։ Հայ ընտանիքը, ուր միքանի և աւելի պսակւած տղաներ կան, իրենից ներկայացնում է մի դաշնակցութիւն։ Ընտանիքի բաղկացուցիչ իւրաքանչիւր մասն ինքնավար է իր մէջ, ու ինքնավար այդ բաղկացուցիչ մասերն իրար են միանում հաւասար իրաւունքներով և հաւասար պարտաւորութիւններով դէպի միացած ամբողջը։ Հայ իրաւունքի մէջ սա մի աչքի զարնող գիծ է. արժէր որ հայ իրաւունքի ընդհանուր պատկերը տալիս, ակնարկածս իրաւաըմբռնողութիւնն աւելի մանրամասն հետազօտութեան ենթարկւէր։

Հայ մարդն իր ազգանունը տալիս է և կնոջը, բայց տնփեսան, դրա հակառակ, վերցնում է իր կնոջ հօր ազգանունն իր վրայ, և այդ այն պարզ պատճառով, որ ինքն իր որդոց միջոցով շարունակում է վերջիններիս մօրական պապի սերունդը։ Կինը պարտաւոր է հետևել իր մարդուն և բնակւել այնտեղ, ուր նա է բնակւում։ Հայ օրէնսդիրը հոգ է տարել այն մասին, թէ ինչ անել, եթէ կինը փախչի մարդուց և չուզենայ նրա հետ կենակցել։ Այս առթիւ Շահապիվանի ժողովի վեցերորդ կանոնն ասում է, որ եթէ կինը մարդուն թողնի և փախչի, նրան բռնել և մարդուն յանձնել։ Այս կանոնն յիշեցնում է հռոմէական իրաւունքի յայտնի ֆօրմուլան, որ վերաբերում է մարդու իրաւունքին դէպի կինն ընդդէմ երրորդ անձնաւորութեան. այն է interdictum de uxore exhibenda et ducenda. [1] Թէ հայկական կանոնի և թէ հռոմէական այդ իրաւաըմբռնողութեան միտքն այն է, որ երրորդ անձնաւորութիւններ, դոցա թւում և կնոջ հայրն ու մայրը, կարող են արգելք լինել, որ մի կին իր ամուսնու հետ կենակցի, ու նրան չեն թողնի, որ իր ամուսնու մօտ գնայ։ Կարող է պատահել, որ մարդու մօտից փախած կինը ծնողների կամ երրորդ անձնաւորութեանց կողմից արգելքների հանդիպի ամուսնու մօտ դառնալու։ Շահապիվանի կանոնն ասում է, որ մարդուց հեռացած կինը պէտք է մարդուն տրւի, մարդու դէպի կինն ունեցած — համակենակցութեան — խախտւած իրաւունքները վերականգնելու համար։ Ասել է, մարդը ոչ միայն բողոքի իրաւունք ունի դէպի իր կինը, այլ որ նաև իրաւունք, իրենից հեռացած կնոջը բռնի կերպով իր հետ կենակցելու հարկադրելու։

Թէ հայ հին իրաւունքի տւեալներով և թէ սովորոյթի իրաւունքով, եթէ կինը ունի օրինական պատճառներ, որոնց հիմամբ իրաւունք ունի իր մարդուն չդառնալու, այն ժամանակ նա կա-

---

[1]) Dernburg, Pandekten III. s. 9. L. 2. D. de liberis exhibendis 43, 30, L. 11. C. de nuptiis 5, 4.

րող է մերժել մարդու այդ պահանջը։ Անկասկած, դատաւորին, որին ենթակայ էր այդպիսի խնդիրներ լուծելն, էր թւում քննելու այն պատճառները, որոնց հիման վրայ կինն իրաւատէր էր պնդել մարդուն չդառնալու իր մերժման վրայ։ Այդ պատճառները հիմնաւոր կարող էին լինել միայն այն ժամանակ, եթէ նոքա ամուսնալուծութեան հիմք կարող էին ծառայել։ Հակառակ դէպքում, ըստ կանոնի, որ պարտաւորական է և ներկայիս համար, կինը պէտք է գնայ իր մարդու հետ կենակցելու [1])։

Օրէնսդիրը նախատեսել է նաև այն դէպքը, երբ կնոջը թողնողը մարդն է. ըստ օրէնսդիր կամքի, մարդուց լքուած կինը, եթէ նա անմեղ է, իրաւունք ունի բաւարարութիւն պահանջելու։ Շահապիվանի ժողովի չորրորդ և հինգերորդ կանոններով այդպիսի լքուած կնոջն ամուսինը պարտաւոր է նիւթական բաւարարութիւն տալ, թէ ինքն իսպառ հրաժարւում է նրա հետ կենակցել։

§ 17.

ԿՈՒՍՈՒԹԻՒՆ.

Հին արիների կեանքն ուսումնասիրողը նոցա ընտանեկան կազմակերպութեան ըմբռնողութիւնների մէջ կտեսնի մի խիստ աչքի զարնող հանգամանք, որ վերաբերում է կուսութեան պահպանութեանն և կոյս ամուսնանալուն։ Այս ըմբռնողութիւնը ցայտուն կերպով արտայայտուած է նամանաւանդ հնդկական սրբազան գրքերի մէջ։ Հին արիները ծանր պարտաւորութիւններ էին դնում, նամանաւանդ ծնողների վրայ, հսկել իրենց աղջիկներին, որ նոքա մինչի առագաստ մտնելու գիշերը կոյս մնան ու այդ գիշերը փաստացի կերպով ապացուցանէին, որ իրօք պսակւողները կոյս էլ եղել են։

Պէտք էր a priori դատելով ասել, որ հայերն էլ նոյն ըմբռնողութիւնը ոչ միայն ունէին, այլ նաև միւս արիների նման հետևում ու շահագրգռուած են, որ իրենց աղջկերքը կոյս մնան և պսակի առաջին գիշերը կոյս գտնուէին։ Այս բոլորը, սակայն, միայն այն դէպքում, եթէ հայերի զուտ արիներ լինելն անվիճելի լինէր։

Հայ բանասէրներին յայտնի է, որ ակադեմիկ Մառը վեր-

---

[1]) Սովորոյթի իրաւունքի համաձայն կինը նոյն իսկ անյարգելի պատճառով էլ, երբ նա իր մարդու հետ ապրել չի ուզում, թողնում է իր ամուսնուն, առանց բանի տեղ դնելու հոգևոր ատեանների պահանջն ու ասածը։

ջին ժամանակներս, այսպէս ասած բերնից թռցրած խօսքերով, իր աշխատութիւնների մէջ փորձեր է անում հայերի զուտ արիներ չլինելու ապացոյցներ բերելու։ Նրա այն աշխատութիւնը, որ այդ առթիւ լեզուաբանական մեծ նիւթեր պիտի հրապարակէ, դեռ լոյս չէ տեսել, իսկ այն, ինչ որ նա հրապարակաւ ասել է, հիմնուած է լեզուաբանական խախուտ և ենթադրական հողի վրայ։ Ինչպէս ծաղրելով ասում են, լեզուաբանութիւնը կազմուած է 5 ձայնաւորից և 21 բաղաձայնից. բաղաձայներն ինքնին ոչինչ են առանց ձայնաւորի. իսկ վերջիններն էլ ոչինչ կամ շատ քիչ բան են ասում։ Լեզուական նիւթից օգտուել ուզեց հանգուցեալ Խալաթեանն, և տապալեց չարաչար և անդառնալի կերպով մի այլ բանասէրից—Մ. Աբեղեանից։ Այս օրինակը ցայտուն կերպով ապացուցեց, որ մի ժողովրդի լեզուն որքան խախուտ նիւթ է այդ ժողովրդի կուլտուրական կեանքի այս կամ այն խոշոր երեւոյթները բացատրելու և նրանց ծագումն ապացուցելու համար։ Ուզում եմ ասել, որ մի ազգի ծագումը որոշելու համար լեզուաբանական նիւթը շատ ու շատ քիչ է, էլ չասեմ, որ նոյն իսկ կասկածելի է։ Մի ժողովուրդ կարող է ամենևին իր ցեղի լեզուով չխօսել, միանգամայն մոռանալով այն, բայց միևնոյն ժամանակ պահպանելով ցեղական այն գլխաւոր առանձնայատկութիւնները, որոնց գումարն արտայայտիչն է այդ ժողովրդի ծագման։ Դրան ամենալաւ ապացոյց կարող է ծառայել հրէայ ժողովուրդը։ Հրէան կորցնելով իր լեզուն դեռ միքանի տասնեակ դարեր առաջ. խօսելով արաբերէն, թուրքերէն, սպաներէն, ֆրանսերէն, ջարդուած գերմաներէն և այլն, նա մնացել է նոյն հրէան։ Այդ բազմազան լեզուներով խօսող հրէական հատուածները, նայեցէք, չըհասկանալով նոյն իսկ իրար, ունին նոյն գլխաւոր ցեղական յատկանիշները, որոնց գումարը նրա մարդկային մեծ ընտանիքի ուրոյն մի անդամն է դարձնում։ Հիմա նայեցէք լեզուական տըւեալներով եթէ այդպիսի մի ժողովրդի ծագման մասին կառուցուածքներ անենք—իսկ այդպիսի ժողովրդներ շատ կան, ինչպիսի սխալների մէջ կընկնէինք։

Լեզուն որքան և մի խոշոր գործօն է մարդու հոգեկան կեանքի համար, այնուամենայնիւ նա մնում է իբր միջոց՝ հոգեկան երեւոյթներն արտայայտելու համար։ Շատ չերկարենք. մի ժողովրդի ծագումն ու կուլտուրայի բնոյթը որոշելու համար, պէտք է վերցնել այդ ժողովուրդն հոգեկան իր ամբողջ աշխարհով, նրա կեանքի արտայայտիչ բոլոր հիմնական գծերով։ Հաշուելով դատողութեան այս եղանակը ճիշտ և բանաւոր, կարող ենք հայ լեզուի մէջ եղած—եթէ միայն դոքա ապացուցւին—սեմիտական խոշոր

նոյն իսկ տարրերը զուտ փոխառութիւններ հաշուել, առանց որ այդ տարրերը ծագման կամ խառնուրդի հանգամանքով բացատրենք։ Եւ այդ նաև այն հիմնական պատճառով, որ հայ ժողովրդի արիական ծագումն ունենալու փաստն ապացուցւում է այլ խիստ շեշտուող բնոյթագծերով։ Այդպիսի բնոյթագծերից մէկն էլ աղջկայ կուսութիւնը մինչի առագաստը մտնելու ժամը պահելու և պահպանելու ձգտումն է, ու այն յարգն ու արժէքը, որ հայը տածում է դէպի կուսութիւնը։ Կուսութեան խնդրի հետազօտութիւնն այստեղ խիստ կարևոր եմ հաշւում նաև այն պատճառով, որ օտար ուսումնասիրողներ, ինչպէս և նոցա ասածները միայն ընդօրինակող հայ հետաքրքրուողներ, պաշտպանում են այն կարծիքը, որ հայերի մօտ մի ժամանակ ծաղկած է եղել Անահտան պաշտամունքը։ Իսկ մի ժողովուրդ, որ Անահտան պաշտամունքին է հետևել, չի կարող կուսութեան յարգն և ճանաչել և ճանաչելու գիտակցութեանը հասած լինել։ Հայերի վերաբերմամբ այդ բանը սակայն, մի ծանր թիւրիմացութեան արդիւնք է։ Նախքան այս խնդրին դառնալը անենք մի քանի խորհրդածութիւններ կուսութիւնը պահպանելու ըմբռնողութեան ծագման առհասարակ, ու ցոյց տանք թէ՛ ինչ դրդիչներ հարկադրեցին հին արիներին հոգ տանել աղջկայ կուսութիւնը պահելու և պահպանելու մասին մի կողմից և կուսութեան յարգը ճանաչելու ըմբռնողութեանը հասնելուն՝ միւս կողմից։

Ընթերցողն արդէն գիտէ, որ տողերիս գրողն այն ենթադրութեան է, որ ամուսնութեան, այսինքն մի կնոջ մի մարդու պատկանելու ըմբռնողութեան հիմը դրել է առաջին այն յանդուգն մարդը, որ կին է յափշտակել իր համար։ Այն հանգամանքը, որ կին յափշտակելը կապուած է եղել միշտ վտանգների հետ, շատ բնական է, որ յափշտակողն այն գիտակցութեան գար, թէ դժւար, շատ անգամ կեանքի գնով ձեռք բերած կինը պիտի միայն իրեն պատկանի։ Այս գիտակցութիւնն արդէն կապում է առևանգման միջոցով ձեռք բերած կնոջը բնակութեան այն վայրի հետ, որ իրեն յափշտակողն ունի. այս հանգամանքով արդէն տրւած է մի զոյգ մարդ և կնոջ (կանանց թիւը կարող էր նաև շատ լինել) համակենակցութիւնն իբր ընկերական (սօցիալական) մի երևոյթ։ Այս բոլորից մինչի կին առած մի աղջկանից կոյս լինել պահանջելը դեռ շատ հեռու է։ Բայց մեր վերևում ասածների մէջ մի կարևոր կէտ կայ, որի վրայ և հրաւիրում ենք ընթերցողի ուշադրութիւնը։ Դա նախնական մարդու այն գիտակցութիւնն է, թէ իր ձեռք բերած կինը միայն իրեն պիտի պատկանի։

Մարդը որքան և կուլտուրայի ստորին աստիճանի վրայ

կանգնած լինէր, այնուամենայնիւ չէր կարող չնկատել, որ կանանց հետ սեռական յարաբերութիւն ունենալիս, հանդիպում է մի աչքի ընկնող երևոյթ։ Այդ երևոյթը նրան կբերէր այն ըմբռնողութեանը, որ, որև է մարդու հետ սեռական յարաբերութիւն չունեցած մի կին (աղջիկ) տարբերւում է այնպիսիներից, որոնք արդէն այդպիսի յարաբերութիւն ունեցել են։ Երբ նա կհասնէր այդ ըմբռնողութեանն, հապա նա այդ տարբերութիւնը կհաշւէր մի նշան. մի նշան, որ հէնց առաջին սեռական յարաբերութեան միջոցով քանդւում էր։ Այնուհետև բոլոր նոքա, որ այդ նշանն ունէին կամ ունենալու էին, կոչւեցին կոյս։ Նա, ով որ մի այդպիսին էր կին վերցնում, նա գիտէր, որ իր վերցրածն այդ նշանը պիտի ունենայ, այլ խօսքով, իր վերցրածն ուրիշի կողմից դեռ ձեռք տւած չէ։ Նա շուտով կգիտակցէր, որ այդ «ձեռք տւած չլինելը» մի առաւելութիւն է մարդ դեռ չգիտցած կնոջ (կոյս աղջկայ) համար և միևնոյն ժամանակ մի նպաստաւոր հանգամանք իր համար։ Այս բոլորի պարզ եզրակացութիւնն այն է, որ հին մարդու համար սկսէր ձգտելու մի պայման դառնալ և յետոյ արդէն մի խիստ պահանջ՝ ձեռք բերել մի կին, որն այդ ցանկալի նշանը ոչ միայն ենթադրաբար, այլ նաև իրօք ունենար։

Այսպէս ուրեմն, երբ տղամարդն առևանգման միջոցով միայն իրեն պատկանող կինն ունենալու գիտակցութեանն հասաւ, նրա համար սկսեց արժէքի վերածւել նրա նաև այն ըմբռնողութիւնը, թէ իր ձեռք բերած կինը պէտք է կուսութեան նշանն ունենայ։ Այնուհետև նա իր ձեռք բերած կնոջ մէջ պէտք է որոնէր այդ նշանը։ Սա արդէն այդ նշանի—կուսութեան—գնահատումն էր։ Ասել է, քանի դեռ ամուսնութիւնը կուլտուրական կեանքի մէջ մի երևոյթ չէր դառել, չէր էլ կարող կուսութեան ըմբռնողութիւնն ու նրա արժէքի վերածւելը մի կոնկրետ հասկացողութիւն դառնալ։ Կուլտուրայի աւելի բարձր աստիճանում արդէն սկսեցին մտածել կուսութիւնը պահպանելու և պաշտպանելու մասին, և այլն հոգացողութիւններ, որոնք բոլոր դարերի օրէնքներին էլ խիստ զբաղեցրել են։

Պրոֆեսոր Կոլերն այն կարծիքի է, թէ վաղաժամ նշադրութիւնն է, որ առաջ է բերել կուսութեան գնահատումը [1])։ Մեր

---

[1]) Կոլերն ասում է, յայտնի է, որ կնոջ վրայ մարդու ամուսնական իշխանութեան ըմբռնողութեան և վաղաժամ նշանադրութեան հետ միասին այն հասկացողութիւնն է հասունանում, որ կինը միմիայն մարդու համար է սահմանւած, և այսպէս թէ

վերի տողերն արդէն ցոյց տուին, որ մենք այդ կարծիքին ոչ միայն հակառակ ենք, այլ նաև տալիս ենք կուսութեան գնահատման ծագմանն այլ բացատրութիւն և հիմնաւորում։ Անցնենք մեր մտքերի շարայարութեանն ու պարզենք նշանագրութեան ծագումն ու նրա դերը կուսութեան գնահատման և պահպանելու խնդրում։

Բոլոր արիական ազգերի մօտ կուսութիւնը ամուսնութեան դաշնագրի հիմնակէտերից մէկն է. մարդու գնացած աղջիկը պէտք է առագաստ մտնի իբր կոյս։ Առաջին գիշերն եթէ հարսը կոյս դուրս չեկաւ, դա ինքնին պայմանազանցութիւն է, որի հետևանքը ամուսնական դաշնի քակտումն է։ Ուստի և, մի կողմից առաջ է գալիս աղջկայ կուսութիւնը պահպանելու հոգացողութիւնը, որ ընկնում էր ծնողաց վրայ, միւս կողմից էլ առաջ է գալիս հարսնացուն նախօրօք որոշելու ըմբռնողութիւնն ու սովորութիւնը։ Սրանով էր ձգտում հին մարդն իր այն մեծ փափագն իրագործած տեսնել։ Քանի դեռ առևանգման ձևով ամուսնութիւնը տիրապետողն էր, առևանգողն ինքն էր որոշում իր ապագայ կողակցին, և առևանգում էր կոյս աղջիկներ, այսինքն կանայք, որոնք մարդ չունէին ու չէին էլ ունեցել։ Այս դէպքում գործում էր այն միտքը, թէ աղջիկը կոյս է լինելու։ Այդպէս չէ սակայն գնման միջոցով ամուսնութեան ժամանակ։ Մինչ առաջին դէպքում կողմերի փոխադարձ համաձայնութեան մասին խօսք լինել չի կարող, երկրորդ դէպքում աղջկայ և տղայի կողմերն իրար հետ բանակցում են ամուսնութեան դաշնագրի նկատմամբ և փոխադարձ համաձայնութեան գալիս պայմանագրի օբեկտի վերաբերմամբ։ Ու երբ դաշնագիր կողմերի մէջ պայմանը կնքուած է, պայմանագրի օբեկտը նկատւում է նշանակուած և սահմանուած դաշնագիր միւս կողմի համար։ Դաշնագիր այդ կողմը դրանով ապահովւում է իր համար օբեկտ-աղջիկը, դրա հետ նաև նրա կուսութիւնը։ Այդ դաշնը նրան ասում է, որ իր վերցրած աղջիկը պիտի անարատ մնայ, նա ձեռք տուած չպիտի լինի, ուստի և նրա կուսութիւնը պիտի պահուի և կոյսի ծնողների կողմից պահպանուի միայն իր-դաշնագիր կողմի համար։

Հին արին, սակայն, սրանով չբաւականացաւ, նա եկաւ այն մտքին, որ իր ապագայ կինն իր համար կոյս պահելու համար, պէտք է վաղօրօք որոշել։ Սրանից ծագից փոքրահասակների նշանագրութիւնը, որ այնքան տարածուած է եղել բոլոր արիների

որ կուսութեան գնահատումն իբր արժանիք պիտի նկատել, հապա ուրեմն մանկանց նշանագրութիւնն է այդ առաջադիմութիւնը ժամանակակից դարձրել։ Z. f. verge, R. VII S. 341.

մօտ, ու դեռ շարունակում է գործել մեր-հայերի մէջ։ Մեզանում դեռ այժմ էլ սովորական է երկար տարիներ նշանուած մնալ։ Վաղաժամ նշանելն այն երաշխիքն էր տալիս, ուրեմն, որ իր-ապագայ ամուսնու-համար ընտրած աղջկայ կուսութիւնն ու նոյնինքն աղջիկը կպահէին։ Իր հարսնացուի կանխապէս որոշելն հայ ժողովուրդը խիստ առարկայական ձեւով է բնորոշում։ Աղջիկ մարդու տալու առաջին գործողութեանը նա անուանում է նշանել, իսկ երբ նշանն արդէն տրուած է, դա կոչւում է նշանադրել, որ նոյն նշանել մտքով է գործածւում։ Նշանելու կամ նշանադրելու ակտերն իրենց անուանումով մի բացատրութիւն ունեն, դա այն է, որ կին ուզողն իր ուզած աղջկայ վրայ, երբ արդէն նրա-աղջկայ—տալու պայմանը կապւել է, նշան է դնում։ Նշան դրուած աղջիկը պատկանում է նրան, որ նշանն է դրել։ Ամուսնութեան սկզբնական այդ ակտը ոչ մի լեզւով այդպէս պատկերաւոր և առարկայական ձեւով չի անւանւում։ Մենք միանգամ արդէն ասել ենք, որ հայերի նշան և նշանադրութիւն խօսքերի մէջ պահւել է ամուսնութեան դաշնի իբր մի առևտրական գործողութիւն լինելու ամենալաւ բնորոշումը, մի հանգամանք, որ չենք գտնիլ արիական միւս ազգերի նշանադրութիւն նշանակող բառերի մէջ։ Ինչ որ է, էականն այն է, որ հայը մի աղջկայ վրայ նշան դնելով, նրան իր համար է վերապահում ու իր համար նախասահմանում։ Աղջկայ վրայ նշան դնելը նաև յայտարար նշանակութիւն ունի երրորդ անձնաւորութիւնների համար։ Նշանը պէտք է նրանց ցոյց տայ, որ քանի նա մի աղջկայ վրայ է, այդ աղջիկն ուզել չի կարելի։

Այս բոլորից, թւի թէ պարզւեց, որ ոչ թէ նշանադրութիւնը պատճառեց կուսութեան արժէքի գիտակցութեան ծագումը, այլ ընդհակառակը, կանխաժամ նշանադրութիւնն ու առհասարակ մի աղջկայ վրայ նշան դնելը մի միջոց էր աղջկայ կուսութիւնը մի որոշ-այդ աղջիկն ուզող—անձնաւորութեան համար պահելու և պահպանելու համար։ Ասել է, կուսութեան յարգի ծագումը շատ առաջ էր, քան նշանադրութիւնը։ Մի արժէք, որի գիտակցութիւնն եթէ հին մարդը չունէր, չէր էլ կարող նրա պահպանման մասին միջոցներ որոնել և ընտրել։ Ինչպէս արդէն ասել ենք, երբ կուսութիւնը մի աղջկայ համար իբր առաւելութիւն նկատւեց, ու այդ առաւելութիւնն արժէքի վերածւեց, այն ժամանակ միայն մարդու որոնող միտքն այդ արժէքը պահելու միջոցները գտաւ ու ապա գործադրեց։

Այդ հոգացողութիւններն երկու տեսակի են, ինչպէս ընթերցողն արդէն կռահած կլինի։ Մէկի մասին արդէն խօսեցինք.

դա աղջիկ կին ուզողի ձեռք առած միջոցներն են, որ իր ապագայ կինը կոյս լինի և իր համար կոյս պահւի մինչի առագաստ մտնելը։ Կուսութեան նշանի արժէքի վերածւելն առաջ բերեց շատ բնական կերպով այդ նշանի գոյութեան պահանջը մի աղջըկանից՝ որ մարդու էր գնում։ Աղջիկն իբր վաճառման օբեկտ պէտք է ունենար այդ նշանը. սրանից ծագեց այն հոգացողութիւնը, որ աղջկայ տէրը—ծնողները—բնականաբար ունենալու էր իր աղջկայ մօտ կուսութեան նշանի անարատ մնալու. Նկատմամբ։ Այդ հոգացողութիւնը հարկադրում էր նրան հսկել և պահպանել իր աղջկան, իսկապէս նրա կուսութիւնը։ Բոլոր հին արիների մօտ էլ, այդ պարտականութեան մէջ թերացած ծնողն ենթարկւում էր պատասխանատւութեան ու պատժի։ Պատասխանատւութեան երկիւղն այնքան մեծ է եղել, ու դրա հետևանքով հսկողութիւնն այնքան խիստ ու մեծ հոգացողութիւն պատճառող որ աղջկայ վրայ այդ հսկողութիւնը տարածւել ու տևել է մինչի առագաստի շէմքն անցնելը. այսինքն աղջկան մինչի տղին յանձնելու մոմենտը՝ առաջին գիշերւայ համար։ Այդ ձևի հսկողութեամբ աղջկայ ծնողն ուզում է երաշխիքն ունենալ, որ իր աղջիկն իր հսկողութեան տակ առագաստն է ոտք կոխել անաղարտ։ Արիական ազգերից հայերի մօտ ամենից աւելի խիստ և որոշ կերպով են պահպանւել ծնողի այդպիսի հոգացողութեան ապացոյցները։ Խօսքս հարսնքոյր եւ հարսնեղբայր ըմբռնողութիւններին է վերաբերում, որ ըստ էութեան ընդհանուր արիական լինելով, ունի հայկական ցեղական գունաւորում և կնիք։ Այս ըմբռնողութիւնն էլ, հարևանցօրէն ասենք, հայ իրաւունքի և հայ ժողովրդի արիական ծագում ունենալու ապացոյցներից մէկն է։

Հին հնդիկն ու արիական միւս ազգերը հսկում էին, որ իրենց աղջիկը կուսութիւնը պահէ մինչև առագաստի շէմքն անցնելը։ Իսկ արիացի հայը, հարսնառի հէնց սկզբի մոմենտից, այսինքն հարսի տանը նրա ձեռքը փեսային յանձնելու վայրկեանից, տալիս էր իր տանից կամ իր մերձաւոր բարեկամների շրջանից երկու հոգի, որ իր աղջկան ուղեկցեն ոչ միայն մինչի փեսի տունը, այլ նաև նրա մօտ մնան մինչև հարսնիքի վերջն ու հարսին առաջին գիշերւայ համար փեսային յանձնելու մոմենտը։ Այդ ուղեկից—հսկողներից մէկը կոչւում է հարսնեղբայր, իսկ միւսը հարսնքոյր։ Հարսնեղբայրը կարող է մի պատանի էլ լինել—ըստ գոյութիւն ունեցող այժմեայ սովորութեան—իսկ հարսնքոյրը լինում է մի տարեց կին։ Հարսնեղբօր դերը վերջանում է հարսի առագաստ մտնելով, իսկ հարսնքրոջ դերն իսկապէս վերջանում է առաջին գիշերւայ ելքով։ Հարսնքոյրն իր դե-

որ վերջացած է համարում, երբ ապացուցւում է, որ հարսը կոյս է եղել։ Բոլոր արիների մօտ էլ, ինչպէս ասացինք, մեծ արժէք է տրւում այն բանին, որ աղջիկն առաջին գիշերն ապացոյցներ տայ իր կոյս լինելուն։ Շատ արիների մօտ, առանձնապէս տան կանայք հսկում են հարսնքրոջ հետ միասին, որ հարսի կուսութեան ապացոյցը տեսնեն հէնց այդ գիշերը։ Հարսնքոյրը վկան և միևնոյն ժամանակ հսկողն է, որ որևէ խարդախութիւն տեղի չունենայ, ուստի և շատ տեղերում այդ նրա պարտականութիւնն է աղջկայ կուսութիւնն խախտելու նշանները դուրս բերել նորապսակների ննջարանից և ցոյց տալ փեսի տանեցոց։ Այդ ապացուցանշաններն են նոր զոյգի անկողնի արնոտ սաւանը[1] կամ մի այլ շորի կտոր։ Առաջին գիշերւայ հետ կապւած այդ սովորութիւնը տարբեր գաւառների մէջ տարբեր է կիրառւում մեզանում։ Անկախ այն բանից, փեսի տանեցիք աղջկայ կուսութեան ապացոյցը պիտի տեսնեն, կան տեղեր ուր, օրինակ արնոտ սաւանն ուղարկում են աղջկայ ծնողներին ի յանդորրութիւն։ Փեսի և հարսի ծնողներն այդ ապացոյցն ունենալուն անհամբեր սպասում են նաև այն պատճառով, որ դրա հետ է կապւած ամուսնութեան պայմանագրի անխախտ մնալ չմնալը։ Հայերի մօտ գոյութիւն ունեցող հին սովորութեան համաձայն, այդ պայմանը քանդւում և աղջիկն ետ է ուղարկւում իր ծնողներին, եթէ նա առաջին գիշերը կոյս չէ դուրս եկել։ Այդպէս է եղել և արիական միւս հին ազգերի մօտ։ Ուստի և շատ բնական է, որ դաշնադիր կողմերը մեծ գոհունակութեամբ առնէին հարսի կոյս դուրս գալու լուրը։

«Կոյս» բառի գոյութիւնն հայ հին լեզւի մէջ ինքնին ապացոյց է, որ հայ ժողովուրդն ունի այդ ըմբռնողութիւնը, մի ըմբռնողութիւն, որ նա արիական մայր ընտանիքից բաժանւելիս տարել է իր հետ իբր ընդհանուր արիական ցեղական սօցեալ-իրաւական մի ըմբռնողութիւն։

Հայ հին պատմութիւնից Ագաթանգեղոսի տւեալները թողնելով ներկայ պրակի երկրորդ մասի մէջ առաջ բերելու, այստեղ տանք պատմական մի քանի այլ տւեալներ։

a. «Բայց կոյս մի գեղեցկադիտակ 'ի քերցն Արտաւազդայ, փողացեալ Տաճատայ ուրումն... փախուցեալ ի Կեսարացոց քաղաքին ապրեցուցանէր, ամուսնաւորեալ ընդ ինքեան». Մ. Խոր. II. 78.

b. «Նոյնպէս էր և սան նորա Խոսրովադուխտ, կուսան հա-

---

1. Այս առթիւ համեմատել I. Kohler. Zeit. f. vergl. Rechtsiw VI. Die Ehe ohne und mit Mundium. երես 338.

մեստ որպէս զօրինաւոր ոք և ոչ ամենևին անել անդուռն բերան նման այլ կանանց». Անդ. II. 82.

c. «Եկեալ Տրդատայ յաշխարհս, առաքէ զՍմբատ ասպետ, զհայր Բագարատայ՝ ածել զկոյսն Աշխէն՝ դուստր Աշխադարայ՝ իւր ի կնութիւն, որ ոչ ինչ նուազ էր կոյսն արքային հասակիւ». Անդ. II. 83.

d. Փաւստոս Բիւզանդի հետևեալ վկայութիւնը շատ կարեւոր պատմական տւեալ է, որը չենք քաշւում այստեղ կրկնակի կերպով առաջ բերել։ Աշտիշատի ժողովի որոշումները տալիս, նա առաջ է բերում նաև հետևեալը.—«Եւ զի լիցին յամուսնութեան օրինաւորք, մի առել և մի դաւ բերել իւրեանց ամուսնութիւն ընկալեալ կողմանց։ IV. 4.

Փաւստոսի այս տւեալից հետևեալ եզրակացութիւնը կարելի է դուրս բերել։—Որ ամուսնական դաշն կրող կողմերն իրարից ոչինչ չպիտի ծածկեն, ու իրար չպիտի խաբեն։ Այս խաբէն ու ծածկելը կարող է միայն դաշնագրութեան օբեկտին վերաբերել, այսինքն աղջկան, նրա բաժինքին և այլն։ Մենք գիտենք, որ աղջկայ կոյս լինելու հանգամանքն ամուսնութեան դաշնի գլխաւորագոյն ենթադրութիւններից մէկն է. եթէ դաշնագիր կողմերից մէկը դիտաւորեալ խարդախ դաշն կապէ—ոչ կոյսը կոյսի տեղ մարդու տայ, արատաւորն անարատի, և այլն, հապա ուրեմն նա դաշնը կնքելիս ստել, խաբել է, դաւ է սարքել դաշնագիր միւս կողմի դէմ, որ այս դէպքում միանգամայն միամիտ է, ու հարկադրուած է իրեն հետ դաշն կապող հակառակ կողմին հաւատալ։ Եթէ այստեղ ի նկատի ունենանք, որ հնդկական իրաւունքի հին աղբիւրներն էլ նոյնպիսի պահանջներ են դնում դաշնագիր կողմերի առաջ, առանձնապէս աղջիկ տւող կողմի առաջ, հապա ուրեմն, մեզ համար միանգամայն պարզ կլինի, թէ Փաւստոսը որքան հարազատ կերպով է տալիս արիական մի ազգի այդ իրաւաըմբռնողութիւնը։ Չմոռանանք առանձնապէս շեշտել, որ Փաւստոսի տւածը մի բեկորն է հայ օրէնսդրական մի ժողովի որոշումներից,—իսկ այդ ժողովը պատմական մի իրողութիւն է։

Մինչև այժմ մեր ասածներից գիտենք, որ ամուսնական դաշնի ենթադրութիւնները պարտաւորական են դաշնագիր կողմերի համար, ու նրա իւրաքանչիւր կէտի խախտումը կարող է ամբողջ դաշնագրի քակումն առաջ բերել։ Արդ, եթէ աղջկայ հայրը ծածկել է աղջկայ արատները, որոնց թւում նաև նրա կոյս չլինելը, հապա ուրեմն նա—աղջկայ հայրն—իբր խաբող և դաւող կողմն, պիտի նրա հետևանքները քաշէ։ Աշտիշատի ժո-

ղովն ահա, ի նկատի ունենալով այդպիսի դէպքերն, օրինադրում է հեռու կենալ նմանօրինակ վարմունքից։ Ըստ այդմ աղջկայ հայրը պարտաւորւում է դաշնադիր միւս կողմից ծածկել իր աղջկայ պակասութիւնները, այն պակասութիւնները, որոնք ամուսնական դաշնագրի գլխաւոր ենթադրութիւններին հակառակ և նոցա ժխտող են. դոցա մէջ, գլխաւոր տեղը բռնում է, ինչպէս մենք տեսանք, կուսութիւնը։

ե. Այս խնդրի առթիւ մեծ կարևորութիւն են ստանում ազգային մի այլ ժողովի դրած իրաւանորմները։ Թող ընթերցողը գիտենայ, որ խօսքը վերաբերում է Շահապիվանի (447 թ.) ժողովին, մի ժողովի, որ հայ ժողովրդի մեզ յայտնի պատմական անցեալի ամենանշանաւոր օրէնսդրական ժողովն է եղել։ Այդ ժողովի երրորդ և եօթներորդ կանոնների մէջ հետևեալն ենք գտնում.—

ա. «Ապա եթէ ոք յառաջ քան զամուսնութիւնն ի պոռնկութեան գտաւ, կամ ընդ օտարի և կամ որ նմա խօսեցեալն էր. ընդ անարգանօքն տուգան տայցէ զինչ և արկցին հայր և մայր կուսին... և եթէ ի պսակն եկեսցեն մի իբրև կուսանաց պսակ օրհնեսցեն, այլ իբրև երկակին տեառնագրեսցեն լոկ. ապա եթէ աղջկանն կամօք է պոռնկութիւնն, տուգանել հայր և մայր աղջկանն մի իշխեսցեն, այլ 100 դրամ այրն և 50 դրամ աղջիկն տուգան տայցեն յեկեղեցին և աղքատս բաշխեսցին։ Ապա եթէ մինն սուրբ կուսան և մինն պոռնկեալ, կուսանին իբրև կուսանի օրհնեսցեն և պոռնկելոյն որպէս երկակի ուռ տեառնագրել...» Գ. կանոն։

բ. «Ոյք առևանգ առնիցեն, կալցին զկինն և անդրէն տայցեն ցհայր և ցմայր իւր, և տուգան տացին փոխանակ անարգանացըն... ապա եթէ սուտ փեսայն ընդ աղջկան պոռնիկեցաւ առանց պսակ դնելոյ, յեկեղեցի տուգան կալցին... պսակ մի օրհնեսցի, այլ իբրև զերկակին ուռ տեառնագրեալ դիցի ի գլուխ. ապա եթէ կուսան կացեալք են ըստ օրինին պսակ օրհնեսցեն, եթէ ազատ և եթէ շինական կանոն այդ կացցէ». Է. կանոն։

Հարկաւոր է ասել, որ 5-րդ դարու առաջին կիսում գրւած այս կանոնների մէջ խօսում են հայ ժողովրդի մէջ դարերով գործած իրաւաըմբռնողութիւնները։ Դոքա իրաւական հասկացողութիւններ են, որոնք չէին կարող մի անգամից ծնունդ առնել ու գրաւոր օրէնքի ձև ստանալ։ Նոցա համար, որոնք հայ ժողովրդի անցեալում Անահիտի պաշտամունքի գոյութիւնն իբր փաստ են ընդունում, թէ նախընթաց նիւթը, բայց նամանաւանդ Աշ-

տիշատի ու յատկապէս Շահապիվանի ժողովի յիշած կանոնների ուեանները խիստ խրատական կարող են լինել։

Չկրկնենք այն, ինչ որ մի այլ տեղ ասել ենք, այլ տանք Շահապիվանի այդ կանոնների տրամադրութիւններն ամփոփ կերպով՝ իբր եզրակացութիւն.—1. Եթէ աղջիկը պսակից առաջ սեռական յարաբերութիւն է ունեցել ուրիշի կամ իր փեսացուի հետ, նա չի կարող իբր կոյս պսակուել, այլ իբր այրի. 2. Եթէ աղջիկը կոյս չէ մնացել ծնողների կողմից հսկողութեան պակասի կամ անփութութեան պատճառով, հապա տուգանւում են ծնողները. եթէ աղջիկը կամովի է իր կուսութեան խախտման պատճառ դարձել, ծնողներն անպարտ են, տուգանւելու են աղջիկն ու փեսան. 3 Առևանդուած աղջիկն եթէ կոյս է մնացել, պսակւում է կոյսի պէս, եթէ ոչ, երկակի (այրիի) պէս. 4. Կոյս պսակւողների և այրիների ու կուսութիւնը կորցրած աղջիկների պսակները տարբեր են։ Հնդկական իրաւունքի աղբիւրներն էլ նոյնն են ասում։ Մանուի օրէնքով[1] «պսակի օրհնութեան կարգը միայն կոյսերի համար է սահմանուած, և մարդկանց մէջ երբէք այնպիսիների վրայ չպէտք է ասուին, որոնք իրենց կուսութիւնը կորցրել են, որովհետև այդպիսինները սրբազան արարողութիւնից այդ պատճառով մերժուած են»· Manu 226.

Մանուի օրէնքի և Շահապիվանի օրէնքի նմանողութիւնը խիստ աչքի զարնող է. և այդ շատ հասկանալի պատճառով.—երկու օրէնսդիրներն էլ ղեկավարուել են միևնոյն մտածելակերպով, երկուսն էլ նման իրաւաըմբռնողութիւնները քաղել են միևնոյն մայր աղբիւրից։ Շատ շահեկան կլինէր, եթէ հայ իրաւունքի նորմերը համեմատութեան դրւէին հնդկական իրաւունքի իրաւաըմբռնողութիւնների հետ. դա երկու իրաւունքների խոշոր նմանողութիւններ հանդէս կբերէր։ Այս աշխատութեան մէջ, ինչպէս ընթերցողը կտեսնի, հնարաւոր եղած չափով ձգտել ենք այդ համեմատութիւններն անել և եթէ աւելին չենք արել՝ դրա պատճառը պէտք է փնտռել ներկայ գործի ծաւալի մէջ։ Չէ՞ որ մենք այստեղ ընդհանուր խնդիրներ շօշափելուց պէտք էր որ խուսափէինք։

Անահտի պաշտամունքը.

Նախքան թէ կանցնէի աղբիւրների տուած նիւթին, հարկ եմ համարում մի փոքրիկ շեղում անել, մի քանի բացատրութիւններ տալ Անահտի պաշտամունքի մասին և այն բանի մա-

1. Iolly, Zeitschr. f. verfl. Rw. III. երես 271.

սին. թէ ի՛նչ հիմամբ այդ պաշտաման հայերի մօտ գործելու մասին հաւաստումներ են լինում։

Նախ ասենք, որ թէ Աւեստայի (Avesta) և թէ այլ տւեալներով, Արդւիվի-Անահիտը զուտ արիական աստուած է, որ յետոյ սեմիտները փոխ են առել, և տւել մի քանի, արիական Անահիտին միանգամայն խորթ, յատկութիւններ։ Այդ բանն ակներև կերպով շեշտւում է նոյն Աւեստայի մէջ։ Եւրոպացի մի քանի ուսումնասիրողներ հիմք ունենալով Ստրաբոնի մօտ եղած մի յայտնութիւն, հաւաստում են, որ Հայաստանում մի ժամանակ ծաղկած պիտի լինի Անահտի պաշտամունքը՝ պատմագրի այդ տւեալն ամբողջովին հայերին վերագրելով։ Նոյն, օտար այդ գիտնականներից անգիր արած, կրկնում են և հայ հետաքրքրուողներ, առանց ստուգութեան ենթարկելու ձեռքի տակ եղած անհագին նիւթը։ Այս նիւթի մասին հայ գրականութեան հատ ու կտորների մէջ չհանդիպեցինք և ոչ մի ինքնուրոյնութեան։ Մի այլ տեղի թողնելով մանրամասն ուսումնասիրել Անահտի պաշտաման Հայաստանում գործած լինելու առասպելն իբր հայ ժողովրդի պաշտամունք, այստեղ ասենք, որ Ստրաբոնի տւեալները այդ մասը խիստ վերապահութեամբ պէտք է ընդունել և ոչ առանց նրա բնագրի հետազօտութեան։ Ստրաբոնի բնագրի մանրազննին ուսումնասիրութիւնից յետոյ (մեր ձեռքն են եղել գերմաներէն երկու թարգմանութիւն) մեզ թւում է թէ Անահտի պաշտաման հայերի մօտ գոյութիւն ունենալու ենթադրութիւնը Ստրաբոնի բնագրի անճիշտ հասկանալուն պէտք է վերագրել։ Այսպիսի մի յայտնումից յետոյ անհրաժեշտ է, որ Ստրաբոնի բնագիրը լուրջ քննադատութեան ենթարկւի։ Ընթերցողի պահանջը չափազանց կհաշւէի, թէ յայտնւէր, որ բնագրի ակնարկած քննադատութիւնը կամ նրա մերձաւոր տւեալներն այստեղ առաջ բերելն անհրաժեշտ էր։ Առանց այն էլ, կուսութեան մասին գլուխն այս աշխատութեան մէջ կարկատանի ձևով է ներս բերւած, ու այդ արել ենք մի ընդհանուր ըմբռնողութիւն տալու ձգտմամբ, ու թւում է թէ որոշ նպատակի հասել ենք դրանով։ Մեր միտքն էր հին, քարացած, ու թւի թէ ոչ մի առարկութիւն չվերցնող մի հաւաստումի դէմ, ինչպէս և հեղինակութեան դէմ վեր կենալ, ու նրան խոցող հարւածներ տալ։ Այդ բանն արինք, ու թող այժմ վերկենան պաշտպանեն հին շաբլօնական պնդումները։

Մեր ենթադրութեան ապացոյցների շարքը շարունակելով, այստեղ առաջ կբերենք ազգային և օտար աղբիւրներից տւեալներ։ Ազգային Ագաթանգեղոսն է, օտարն Աւեստան։ Ագաթան-

գեղոսը քրիստոնէութեան ժամանակ և քրիստոնէի գրած է. այս բանը չպէտք է մոռանալ, ու իբր այդպիսին, նրա տուեալներն ստանում են առանձին կարևորութիւն։ Նա այնպիսի քնքշութեամբ, այնպիսի ածականներով է խօսում ու գովաբանում Անահիտ հեթանոսական աստուածուհու մասին, որ կարծես այդ նկարագրողն ինքը մի ջերմեռանդ հեթանոս է, պատրաստ ամեն րոպէ երկիր խոնարհելու Անահտի առաջ ամենամեծ երկիւղածութեամբ։ Բայց կասկածից դուրս է, որ Ագաթանգեղոսի գրողը հաւատացող քրիստոնեայ է եղել։ Այս բոլորը մի բան է ապացուցանում, Ագաթանգեղոսի հեղինակը, միանգամայն օբեկտիւկերպով տալիս է Անահտի մասին այն, ինչ որ կար և պահել էր հայ ժողովրդի մէջ այդ դիցուհու մասին։ Պատմագրի տուած անուանները, յատկութիւնները, և այլն, Անահտի մասին ժողովրդի բերնում շրջող, և այն ոչ առանց հիացմունքի և խորին սիրոյ ու յարգանքի, ըմբռնողութիւններն են։ Իսկ այդ բոլոր անուանումների մէջ չենք գտնիլ և մի հեռաւոր ակնարկ սեմիտական Անահտի բնոյթի։ Նա, պատմական տուեալների մէջ թուում է մաքուր, անարատ, բարձր և խիստ բարոյական, ճիշտ այնպէս ինչպէս այդ տեսնում ենք Ավեստայի մէջ Արդվի—Անահիտին։ Ճիշտ նոյն պատկերը։ Ես այսպէս եմ հասկացել հայկական Անահտին, ու այդպէս էլ պատկերացրել եմ արիական Անահիտին. անարատ, մաքուր, զգաստ։ Մի քրիստոնեայ գրող (ուշադրութի՛ւն), եթէ իր ժամանակում, կամ այն ժամանակում, երբ դէպքերն են պատահել, այդպիսի հասկացողութիւններ չշրջէին Անահիտի մասին հայերի մօտ, պէտք էր որ կռապաշտական մի աստուածուհու մասին գովասանական և խորին յարգանքի խօսքեր չշռայլէր, և այդ այն ժամանակ, երբ նոյն այդ աստուածուհու մեհեանն ու պաշտամունքն էին հիմնայատակ անում։ Էլ չասենք, որ այդ պատմագիրը տեղը բաց չի թողնում արհամարհանքով խօսելու կռապաշտութեան վրայ, ու կուռքերին երկրպագելն անուանում է «անարժանութեան գործ»։ Անցնինք նիւթերին։—

Ագաթանգեղոս.

Ե. 48. Ցառաջին ամին Տրդատայ արքայութեանն Հայոց մեծաց, խաղացին եկին հասին յԵկեղեաց գաւառ, ի գիւղն Երիզայ, ի մեհեանն Անահտական, զի անդ զոհս մատուցեն. և իբրև կատարեցին զգործն անարժանութեան իջին բանակեցան...» 1. 2. 3. 4. 5.

53 «Արքայ ասէ... եթէ ոչ առնուցուս յանձն դիցն պաշտօն մատուցանել, մանաւանդ այսմ մեծի Անահտայ տիկնոջս, որ է փառք ազգիս մերոյ և կեցուցիչ. զոր և թագաւորք ամենայն պա-

տուեն, մանաւանդ Թագաւորն Յունաց. որ է մայր ամենայն զգաստութեանց, բարերար ամենայն մարդկան բնութեան և ծնունդ է մեծին արին Արամազդայ». Տ. 12, 13, 14, 15, 16, 17.

Զ. 68. « և որ են իսկ ճշմարտիւ արարիչ՝ Թշնամանիս, և զմեծն Անահիտ, որով կեաց և զկենդանութիւն կրէ երկիրս Հայոց, և ընդ նմին և զմեծն և զարին Արամազդ, զարարիչն երկնի և երկրի». 6, 7, 8, 9.

Ժբ. 127. «Ողջոյն հասեալ և շինութիւն դիցն օգնականութեամբ. լիութիւն պարարտութեան յարոյն Արամազդայ, խնամակալութիւն յԱնահիտ տիկնոջէ, և քաջութիւն հասցէ ձեզ 'ի քաջէն Վահագնէ ամենայն Հայոց աշխարհիս». Տ. 9, 10.

ԾԹ. 786. «Եւ ապա յետ այսորիկ անդէն 'ի սահմանակից գաւառն Եկեղեաց ելանէր։ Եւ անդ ելեալ դիւացն ի մեծ և ի բուն մեհեանացն Հայոց Թագաւորացն, 'ի տեղիս պաշտամանցն, յԱնահտական մեհենին... Եւ որք դիմեալ հասեալ էին .. սուրբն Գրիգոր Թագաւորաւն հանդերձ, փշրէին զոսկի պատկերն Անահտական կանացի դիցն, և ամենեւին զտեղին քանդեալ վատնէին, և զոսկին և զարծաթն աւար առեալ». 10, 11, 12, 16, 17, 1, 2.

Անահտի մասին գովեստով և խորին երկիւղածութեամբ խօսողն Հայոց ոչ քրիստոնեայ Թագաւոր Տրդատն է, իսկ նրան հակառակ խօսողն ու Անահտին անւանարկողն ու ոչինչ հաշւողը քրիստոնեայ ու խորին հաւատացող մէկը։ Երկուսի մէջ կանգնած է պատմագիրը, որ տալիս է օբեկտիւ կերպով երկու իրար ժխտող այդ աշխարհահայեացները։

Avesta. Iast *5*. Vendidad *13*, an Ardivi Çura Anahita I. *1*. Ահուրա-Մազդան խօսում է Çpitama Զարադուստրին 1. «Դուպէրքէ, ով Զարադուստր. իմ երագահաս կոյս Արդիվիին (Անահիտին) աղօթես, լայնանիստ, առողջաբեր, սատանային Թշնամի, Ահուրային հաւատարիմ, մարդկանց պաշտելու արժանի, մարդկանցից գնահատելի» (Անահիտին)...

2. «Որը (Անահիտ-Արդիւին) բոլոր մարդկան սերմերը և բոլոր կանանց արգանդի պտուղը ծնելու է պատրաստում, և բոլոր կանանց բաղդաւոր ծննդաբերութեան օգնում...» անդ երես 379—380.

63. Կոյս և երագահաս Արդիվի, շտապիր ինձ օգնութեան, բեր ինձ շտապով օգնականութիւն, հազարաւոր զոհեր կանեմ ես քեզ...» անդ. երես 389.

78. Գալիս էահա ինձ օգնութեան կոյս Արդիվին, մի գեղեցիկ կոյսի կերպարանքով, մի զգաստ, գեղեցիկ մաքրուած (լւացւած), ոսկեայ ոտնամաններով...» անդ. երես 391—392.

87. «Քեզ արբունքին հասած աշխատասէր աղջկերքն իրենց հայրենի տանը... մի աշխատասէր և ընդունակ տանուտէր (ամուսին) կխնդրեն։ Քեզ յղի կանայք դիւրին ծնունդ կխնդրեն... անդ երես 393.

126. «Կոյս, հրագահաս Արդւիվի... մի փարթամ երիզաւորւած ոսկեայ զգեստ սիրուն հագած.» անդ. երես 400.

Այս տողերը վերցրել ենք Karl Geldler-ի Աւեստայի գերմաներէն թարգմանութիւնից։ Մենք կարող էինք տեսլների նոյնանման մի երկար շարք առաջ բերել, բայց եղածով բաւականանանք։

Երկու շարք այդ տեսլներից հետեւեալ ընդհանուր գծերը կարող ենք զուգահեռել իրար։—Հայ ըմբռնողութեամբ Անահիտն է մեծ տիրուհին, հայ ազգի կենսատուն և հովանաւորը, բարեբարն ամբողջ մարդկութեան. Նա կոյս է և զգաստութեան սկիզբն ու աղբիւրը, նրան զոհեր են մատուցանում, նրա արձանը ոսկուց էր կերտուած։ Ասել է, նա մաքուր և անարատ էր ինչպէս ոսկին։

Աւեստայի Անահիտ—Արդւիվին մի գեղեցիկ և զգաստ կոյս է, առողջութիւն պարգեւող և մարդկանց բարերար ու նրանց կողմից խիստ յարգուած. Նա հրագահաս է և նեղեալների մօտ թև ու թիկունք է կանգնած (Beistand), նա կոյսերին պաշտպան է ու նրան են աղօթում կոյսերը, որ մի լաւ տանուտէր և ամուսին գտնեն. Նա ոսկէ շորեր և ոսկէ կօշիկներ ունի։

Կայ արդեօք առանձին կարիք, որ այդ երկու աղբիւրների նմանողութեան վրայ առանձնապէս ծանրանանք. կարծեմ ոչ, քանի որ նոքա խիստ են պարզ ու խիստ աչքի զարնող։ Նոքա, յամենայն դէպս մի շատ ակնյայտնի բան են բացորոշում,—որ հայ ժողովրդի բերնից Ագաթանգեղոսի քաղած տեղեկութիւնները լիովին համապատասխան են Աւեստայի տեսլներին։ Աղբիւրի մասին թէւ թէ բանաւոր լինի ասել, որ թէ պարսիկը, թէ հայը Անահտի պաշտաման հիմունքները քաղել են ընդհանուր արիական աղբիւրից։

Վերջնականապէս ճիշտ է, թէ սեմիտներն Անահտի փոխառութիւնից յետոյ—քանի որ նոքա Անահիտը պարսիկներից են փոխառել—ժամանակի ընթացքում նրան ազգայնացրին. Նա դառաւ բաբելոնացւոց և լիդիացոց հզօր աստուածուհիներից մէկը։ Նոցա մօտ միայն Անահտի ըմբռնողութեան հետ կապւեց, այսպէս կոչուած, Անահտան պաշտամունքը. Նոցա մօտ էր, որ կոյսերն ամուսնանալուց առաջ Անահտի տաճարում իրենց կուսութիւնը խախտել էին տալիս որևէ մէկի, գուցէ և իրենց ապագայ

ամուսնու ձեռքով,—ամուսնանալուց առաջ։ Այս սովորութեան մէջ, մենք հակւում ենք նիյօգայի հետքեր տեսնել, բայց այդ մասին մի այլ աշխատութեան մէջ։ Այս էլ ասեմ, որ պատմական տւեալները թոյլ են տալիս ենթադրելու, որ կուսութեան այդ նւիրաբերման. սովորութիւնը համատարած չէ եղել և ոչ էլ ամեն մի կոյս հարկադրւած էր այդ միջոցին դիմելու։ Եթէ դա նւիրաբերութեան (զոհաբերութեան) մի սովորութիւն էր, հապա ուրեմն, կարող էր և կամեցողաց լինել, թէև կարող էր նաև պատահել, որ դա կիրառւէր շատ շատերի կողմից։ Միանգամայն արդէն ասել ենք, որ կուսութեան այդ զոհը հակառակ էր արիական Անահտի բնոյթին. և շատ իրաւամբ։ Ավեստայի մէջ Ահուրա-մազդան միանգամ կշտամբանքով հարցնում է Արդւիվի Անահիտին այն զոհաբերութեանց մասին, որ սեմիտներն անում են նրան (խօսքը կուսութեան զոհի մասին է)։ Արդւիվի-Անահիտը վրդովմունքով պատասխանում է, թէ իրեն այդ բանը յայտնի է, բայց այդ վատ սովորութիւնը դիւական է ու իրեն հակառակ։ Եւ իրօք, մի աստւածուհի, որ կոյս է անւանւում և արմատն ու աղբիւրն զգաստութեան (բարոյականութեան՝ կուսութիւնը պահպանելու և կոյս լինելու նկատմամբ), չի կարող նման զոհաբերութիւններ ոչ միայն պահանջել, այլ նաև թոյլատրել։ Զթոյլատրողն այդ դէպքում, ի հարկէ, ժողովրդի մէջ Անահտի մասին գոյութիւն ունեցող ըմբռնողութիւնը կարող էր լինել։

Կուսութեան մասին մեր առաջ բերած տւեալներից ու նրանց կցած բացատրութիւններից յետոյ, գոյութիւն ունեցող ու մեր ասածներին իբր հակասող այլ ժողովրդագրական նիւթերը մնում են անարժէք, բայց նամանաւանդ սխալ հասկացւած ու սխալ բացատրւած։ Այսպէս, օրինակ, մեզանում կան գաւառներ, բայց յատկապէս ծայրագաւառներ (խօսքս Հայաստանի մասին է), ուր գտնւել են խոշոր քարերից շինած առնանդամներ։ Դոցա, օրինակ, Անահիտի պաշտաման ու կանանց պոռնկանալու սովորութեան հետքեր համարելը, չասենք ուրիշ բան, գոնէ մեծ սխալ կլինէր։ Անկախ այն բանից, որ միանգամայն անապացոյց է, թէ առնանդամի այդ քարարձանները հայկական հին կուլտուրայի մնացորդներ են, կասենք, որ դոքա ինքնին ոչ մի կապ չունին պոռնկութեան և պոռնկանալու հետ։ Որդի բերել ցանկացող կինը պէտք է դիմէր հնումը նիյօգային, ու այդ բանն երբէք պոռնկութիւն չի հաշւել նոյն իսկ հնդկական սրբազան գրքերի մէջ, ուր մարդուն անհաւատարիմ գտնւելն ու ամուսնական անկողնին դաւաճանելը խիստ արգելւած է՝ իբր պոռնկութիւն։ Մեր նախընթաց ասածներից մենք գիտենք, որ բոլոր արիների մօտ էլ

չբեր կնոջ կամքով միայն հնարաւոր էր նիւօգա ինստիտուտին դիմել՝ որդիներ ունենալու համար։ Արդ, կինը, որ չէր համաձայնւում իրեն ուրիշի յանձնել յղիանալու համար, և ոչ էլ նրա ամուսինն էր ուզում իր չբեր կնոջն արձակել՝ ամուսնալուծութեան դիմելով, հապա կարգելէ՞ր նաև ուխտագնացութեան դիմել, զանազան սրբութիւնների դուռը գնալ, ինչպէս ժողովուրդն է ասում, ամուլ արգանդը բանալու համար։ Նոյն իսկ ներկայ սովորութիւններով, Ախալքալաքի գաւառում, ի՞նչ են անում չբեր կանայք,—եթէ ոչ գնում հնութեան այդ մնացորդների մօտ իրենց արգանդը բանալու համար։ Դա իւրատեսակի ուխտագնացութիւն է, այո, մի քիչ տարօրինակ ուխտագնացութիւն ներկայ հասկացողութիւնների տեսակէտից, բայց չբեր հին կնոջ համար, ինչպէս և ժամանակակից գեղջկուհու համար, դա միանգամայն պարզ ու հասկանալի մի բան էր և է։ Չէ՞ որ քարեայ այդ առնանդամները յղիանալու և բեղմնաւորելու խորհրդանշաններ են, ու նրանց ուխտ գնալու այդ րոպէին դոքա մի մի խորհրդաւոր, եթէ կուզէք, սրբութիւններ են, որին ամուլ կինը դիմում է նոյնպիսի երկիւղածութեամբ և հաւատով, ինչպէս որ մի ուրիշը դիմում է մի այլ սրբութեան դուռն՝ իրեն առողջութիւն, իր գործերին և մտադրութիւններին բարի և ցանկալի ընթացք տալու համար և այլն։ Ես դեռ մի այլ օրինակ էլ կբերեմ, որ դեռ այսօրւայ սովորութիւնների մէջ նկատելի է, և որը դարձեալ չբեր կնոջ արգանդը բանալու (յղիանալու, բեղմնաւորելու) միջոց է ճանաչւում։ Այդ սովորութեան համաձայն ամուլ կինը վերցնում և կապում է իր հարևանութեան մէջ յայտնի օճաղի տէր մի տղամարդու գօտին իր մէջքը՝ յղիանալու համար։ Այս սովորութիւնն հաշւել պոռնկութեան հետք, դէ այն ժամանակ նիւօգա ինստիտուտն ինքնին մի գերագոյն պոռնկութիւն է։ Բայց սա, ի հարկէ, աբսուրդ է։ Օճաղի տէր տղամարդուն դիմելն այն միտքն ունի, որ չէն օճաղը մի առանձին աչքի ընկնող բան է և յատուկ բաղդի նշան. այդպիսի օճաղի վրայ, հին մարդու հասկացողութեամբ, անընդհատ կերպով բաց են հանգուցեալ հայրերի և պապերի աչքերը։ Այդպիսի օճաղը վայելում է տան աստուածների յատուկ և յարատև եկող օրհնութիւնը։ Այդ բոլորի առարկայական ապացոյցը օճաղի շէնութիւնն է ու անընդհատ շարունակւելը՝ որդեծնութեան միջոցով։ Դրա հետ շահեկան է նաև այս յիշել.—Մեր ժողովրդական կեանքի նկարագրութիւնների մէջ մենք յաճախ կարդացել ենք, որ այս կամ այն գիւղում մի նորազոյգի պսակից յետոյ, նոքա գնացել են այս ինչ ծերունու օրհնութիւնն առնելու. իսկ ծերունին եղել է, ու սովորաբար միշտ լինում է,

գիւղի մի մեծ ընտանիքի ներկայացուցիչը—պապը։ Այդ օրհնութեան միջոցով, շատ անգամ օտար այդ զոյգը ձգտում է նոյնպիսի օրհնուած ու բեղմնաւոր տունուտեղ հիմնելու, ինչպէս և այն օրհնող պապն ունի։ Նման այլ սովորութիւններ թողնում եմ առաջ բերել։

Սխալ հասկացուած և բացատրուած եմ գտնում նաև Մշու ս. Կարապետի մասին եղած աւանդութիւնը և իբր գոյութիւն ունեցող սովորութիւնը[1]։ Թողնելով մի կողմ, որ ս. Կարապետի վանքը միշտ էլ ուխտաւոր կանայք մուտք են ունեցել, այստեղ ընթերցողի ուշադրութիւնն եմ հրաւիրում մի շատ սովորական հանգամանքի վրայ։ Ոչ միայն մեզ մօտ, այլ նաև բոլոր ազգերի մօտ, դոցա թւում ոչ քրիստոնեայ ազգերի մօտ, եթէ միայն նոքա նման հիմնարկութիւններ ունին, վանական հիմնարկութիւնները ճգնարաններ—մենաստաններ են։ Իբր այդպիսին, նոցա բնակիչները — կրօնաւորները — մենակեացներ են, անապատականներ. այսինքն այնպիսիներ, որոնք հրաժարուած են աշխարհից և աշխարհայինից. չամուսնանալու միջոցով նոքա ձգտում են ոչ միայն խարազանել իրենց մէջ սեռական կեանքը, այլ նաև մաքառելով նրա հետ՝ տէր և իշխող դառնալ նրա վրայ։ Վանքի, որ ըստ էութեան մի անապատ է, նպատակն այս է՝ աշխարհայինից կտրւելու նկատմամբ, իսկ երկնայինին հասնելու համար դրան կցում են նաև աղօթքը։ Կեանքից փախչելու և ճգնելու այս փաստը խիստ աչքի զարնող է, ու համատարած՝ բոլոր տեսակի վանքերի և վանականների համար։ Ասածներիցս փաստացի հետևանքըն ու եզրակացութիւնն այն է, որ վանքն ու անապատը փակէին իրենց դռները կանանց առաջ։ Չէ՞ որ կանանց դառնալն՝ աշխարհայինին դառնալուն էր հաւասար։ Քանի մենք դէպի հինը աւելի հեռաւոր դարերը դառնանք, կտեսնենք, որ կանանց մուտքը դէպի վանքերն էլ աւելի դժւար է եղել ու էլ աւելի արգելւած։

Դեռ մեր աչքի առաջ մեր վանքերում կանանց մուտքը շատ էլ հաշտ աչքով չէր նայւում և վանական իշխանութեան և վանականների և նոյն ինքն ժողովրդի կողմից։

Խօսքս վանքերն ուխտ գնալու հետ չպէտք է շփոթել. նա վերաբերում է կանանց վանքերն ազատ մուտք ունենալուն։ Դեռ անձամբ յիշում եմ, թէ ինչպէս անցեալ դարի ութսունական թւերին երեկոյեան ժամից յետոյ և ոչ մի վանական իրաւունք չունէր Էջմիածնի պարսպից դուրս գալ՝ առանց կաթողիկոսի

1. Սրա մասին գրել է, կարծեմ Խ. Սամուէլեան։

թոյլատուութեան։ Դա արտաքին աշխարհից կտրուելու նշանն էր։ Նոյնն էր և մուտքի մասին։ Կանայք այդ ժամից յետոյ չէին կարող վանքը մուտք ունենալ, իսկ ցերեկն առանց խմբով լինելու կամ առանց տղամարդու ընկերակցութեան վանքի դուռը մտնելու չէին համարձակւիլ։ Կանայք, ըստ հին կարգերի, վանք ու առհասարակ վանքեր մտնելու միայն մի ժամանակ ունէին, դա ժամասացութեան ու պատարագի, ինչպէս և վանքի ուխտագնացութեան ժամն էր։ Արդ, սա հաշւենք, ինչպէս մեզ մօտ, այնպէս էլ միւս ազգերի ու նոյն իսկ ոչ քրիստոնեայ հնդիկների մօտ, Անահիտի պաշտաման հետևանք։ Մշու ս. Կարապետն իբր վանք նոյնպիսի ընդհանուր սկզբունքներով է ղեկավարւում, ինչպէս և միւս վանական հաստատութիւնները։ Ուխտագնացութիւն դէպի այդ վանքն, ինչպէս ասացինք, երբէք արգելած չէ եղել, լինին ուխտաւորները կանայք թէ տղամարդիկ։ Առելութիւնը դէպի կանայք այդ վանքում էլ աւելի է եղել այն պատճառով, որ նա ոչ միայն Յովհաննէս Մկրտչին է նւիրուած, այլ նաև նրա համար, որ այդ վանքի մէջ ամփոփուած են նրա նշխարները՝ ըստ աւանդութեան։ Այս բոլորը դեռ ոչինչ, դոքա դեռ հիմք չէին կարող ծառայել կանանց առանձին խիստ կերպով այդ վանքից հալածելու։ Այստեղ գոյներն առանձնապէս խտացնողը Յովհաննէս Մկրտչի գլխատելն է՝ մի կնոջ դաւերով։ Կանանց դէմ ատելութեան աւանդութիւնն այդ վանքում կապուած է բացառապէս նախորդ տողերի մէջ առաջ բերածս հանգամանքի հետ, ու նրանից միայն ծագում առած։ Այս էջերի մէջ, թւի թէ սրանից աւելի երկար կանգ առնելն այս առթիւ աւելորդ կլինէր։

Ըստ հայկական հին սովորութեան, որ ընդհանուր է արիական միւս ազգերի համար էլ, յիշատակենք այստեղ, որ հարսնառի ժամանակ հարսը ծածկուած է լինում քողով, նոյն քողը նա ծածկում է նաև իր ամբողջ նշանադրութեան ժամանակ։ Մենք գիտենք, որ նա—նշանուած աղջիկն—այդ քողն ստանում է իբր նշան։ Մենք միևնոյն ժամանակ գիտենք, որ նշան դրւելու ակտով շեշտւում է աղջկայ կոյս լինելու և մնալու հանգամանքը։ Ասել է նշան—քողը մատնանշում է խօսեցեալ մի աղջկայ կուսութիւնը. դրանից և այդ քողը դառնում է անարատութեան և կուսութեան արտայայտիչն ու նշանը։ Բոլոր արիների մօտ էլ, հարսը պսակ է դնում պսակով և քողով զարդարուած, նոյնը գըտնում ենք մենք նաև հայերի մօտ։ Հայերի ու սլաւօնների (ռուսների) մօտ է, որ ամուսնանալը կոչւում է պսակւել, այսինքն պսակ դնել իր վրայ։ Թէ պսակ դնելն ու թէ քողով ծածկւելը

կուսութեան նշաններ են[1]։ Իսկ մենք պատմութիւնից գիտենք, որ Անահտի գլխուն դնում էին ծաղկեայ, վարդերով պսակներ։ Անահտի տօնի օրը նոքա—աղջկերքը զարդարւում էին ծաղիկներով (պսակներով), որ կուսութեան խորհրդանիշն էր՝ ի պատիւ Անահտի՝ կուսութեան Աստուածուհու։ Այստեղ հարևանցօրէն ասենք, որ հարսնառի ժամանակ պսակ դնելը քաղաքացիական ամուսնութեան ակտն է, մինչդեռ որ և է աղջկայ գլխին քող ձգելը նշան է միայն նշանադրութեան։ Այստեղ վերյիշենք, որ միայն կոյսերն են ամուսնանալիս պսակւում, այսինքն միայն նոցա գլխին են կատարւում կոյսերի համար սահմանւած պսակի արարողութիւններն ու խորհուրդները։

Այս բոլոր ասածներից յետոյ մի բան է միայն հնարաւոր, և դա հայերի մօտ Անահտի պաշտաման գոյութեան ժխտումն է։ Խիստ աչքի զարնող է, որ Ստրաբոնից առաջ հայերի մասին Հերոդոտը մանրամասն տեղեկութիւններ տալիս, և ոչ մի խօսք չի ասում հայերի մօտ Անահտի պաշտաման գոյութեան մասին, իսկ Ստրաբոնը, որ իր տեղեկութիւններից մի լաւ մասը Հերոդոտից է քաղել, պէտք էր հայերի մասին այլ տեղեկութիւնները տար, քան Հերոդոտը։ Հայերի մասին իբր Ստրաբոնի[2] ասածը կարելի է ենթադրել, որ Հերոդոտի ժամանակ գոյութիւն չունենար, իսկ նրանից դարեր յետոյ սովորական դառնար։ Վերջին դէպքում, ասել է, Անահտի պաշտամունքն այդ ձևով փոխառութիւն էր, թէև մենք այս անգամ ժխտում ենք։ Եթէ նոյն իսկ հաստատւի, որ Ստրաբոնի բնագրի այդ տեղն իրօք որ Հայաստանում գործող մի սովորութեան է վերաբերում, այն ժամանակ հնարաւոր եզրակացութիւնն այս է.—Հայերին օտար այդ—Անահտի—պաշտամունքը գործել է Փոքր Հայքում, այնտեղ բնակւող լիդական ցեղերի մէջ։ Բոլոր կասկածներից դուրս է, որ Լիդական ժողովուրդն Անահտի պաշտաման հետևող էր։ Ստրաբոնը Փոքր Հայքի մէջ գոյութիւն ունեցած սեմիտական այդ սովորութիւնները նկարագրել և տւել է իբր Հայաստանում գործող մի սովորութիւն, որից և այն թիւրիմացութիւնը, թէ հայերը հետևող են եղել Անահտի պաշտաման։ Բայց այստեղ զարմանալին այն է, որ հայ հետաքրքրւողներն Ստրաբոնի տւեալն իբր հալած իւղի տեղ ըն-

1 Այս առթիւ համեմատել Leist-ի հետևեալ տողերը.—«խօսեցեալ աղջիկն առանձնապէս պարտաւոր է իր կուսութիւնը պահպանել, որն արիներն հաճութեամբ նրանով են արտայայտում, որ հարսը պսակով և քողով է զարդարւում, քողն յետոյ նա վար է առնում». Alt-ar. ius civile. երես 109.

2. XI, 14, 16.

գտնելով, աշխատում են հայ ժողովրդական և պատմական նիւթերով նոյնն ապացուցանել։

§ 18.

ՄԱՆԿԱՀԱՍՆԵՐԻ ՆՇԱՆԱԴՐՈՒԹԻՒՆ ԵՒ ԱՄՈՒՍՆՈՒԹԻՒՆ.

Արիական ազգերի մէջ հին ժամանակներից սկսած համատարած սովորութիւն է եղել, ինչպէս տեսանք, իրենց զաւակներին դեռ մանուկ հասակում նշանել։ Այդպիսի նշանադրութիւնները երբեմն վերջանում էին մանկահասակների պսակով։ Ինչքան էլ ազգային իրաւանորմերն արգելէին այդպիսի պսակները, այնուամենայնիւ դեռ այժմ էլ արիական շատ ազգերի մօտ տեղի են ունենում մանկանց ամուսնացնելու դէպքեր։ Այդպիսի իրաւանորմեր գրել են նաև հայերի մօտ։—

a. Սահակ Պարթևին նուիրուած կանոնախմբի 28-րդ կանոնն արգելում է մանուկների պսակներ կատարել։ Մանուկ է ըստ այդ կանոնի նա, ով արբունքի չէ հասել։ Հայ կեանքի մէջ հետևեալ հասակաշրջաններն են որոշում.—ծծկեր, մանուկ, պատանի, երիտասարդ, այրական հասակի հասած, ծեր-ծերունի։ Մանուկ մինչի 7—8 տարեկան, պատանի մինչի 16—18 տարեկան, երիտասարդ 18—30 տարեկան, առնական հասակ մինչի 45—50 տարիքն և ապա ծերութեան հասակը։ Այս որոշումներն իհարկէ պայմանական են, ու իւրաքանչիւր դէպքում տարբեր։

Սահակի արգելքը վերաբերում է այն մանկահասակներին, որոնց տարիքը 12-ից քիչ է, քանի որ ըստ տիրող հին սովորութեան թէ անցեալում և թէ մեզ դեռ մօտ ժամանակներում 12—13 տարեկան տղայոց և աղջիկների պսակները միշտ թոյլատրելի է եղել։ Ներկայ նոյն իսկ ռուս-պետական օրէնքով տեղացիների (Կովկասում) մէջ 12½ տարեկանների ամուսնութիւնն անթոյլատրելիների շարքում չէ. իսկ այդ օրէնքն ի նկատ ունի տեղացիներիս ազգային-աւանդական սովորութիւնն այդ աւթիւ։ Սահակ Պարթևն իր այդ կանոնով ուզեցել է մաքառել այն սովորութեան դէմ, որով թոյլատրւում էր ժողովրդի մէջ 12 տարեկանից ցած երեխաների պսակներ։

в. Այնուհետև այդ խնդրով զբաղուել է ազգային օրէնսդրական մի ժողով 554 թ. Դուին քաղաքում, որ կրկնել է Սահակեան կանոնի արգելքը։ Ինչպէս Սահակեան կանոնի, այնպէս էլ Դուինի ժողովի կանոնի (24) տրամադրութեամբ քահանաներին էր մնում որոշելու պսակելու զոյգերից ո՞րն է արբունքի հասել,

և որը ոչ։ Այստեղ բնականաբար կարող էր դեր խաղալ պսակւողների արտաքին երևոյթը։

c. Շատ բնական էր, որ օրէնքի կողմից պսակւողների տարիքի որոշ յայտնի սահման դրւած չլինել առաջ բերէր ոչ միայն թիւրիմացութիւններ, այլ նաև կամայականութիւններ գործադիր պաշտօնեաների կողմից։ Անկասկած այդ բանն ի նկատի ունենալով է որ, 1243 թւին Սսի ազգային ժողովը պսակւող տղի համար սահմանում է լրիւ 14 տարեկան և աղջկայ համար լրիւ 12 տարեկան հասակը։ Նորմի այսպէս բարձրացումն, այն էլ Կիլիկիայում, թերևս պէտք է բացատրել մասամբ յունա-բիւզանդական օրէնսդրութեան ազդեցութեամբ։

d. Ամուսնական չափահասութեան նկատմամբ, հակառակ ժողովով սահմանւած կարգերին, հայ ժողովրդի մէջ գործել են այլ սովորութիւններ, որոնք տարբեր տեղեր տարբեր են եղել։ Ամեն տեղ էլ, սակայն, սովորութիւնը կանոնական կարգերով դրւած չափահասութեան սահմանն իջեցրած է եղել մի քանի տարով։ Անչափահասների պսակների առթիւ քահանաների համար որոշած պատժական կարգերը մնացել են համարեա ապարդիւն՝ թէ օրինազանց քահանաների և թէ օրէնքին հակառակ ամուսնացողների համար։

Միջին դարերի մի վաւերագիր ամենից ցայտուն կերպով է նկարագրում անչափահասների պսակների մասին տիրող կարգերն այդ դարերում։ Խօսքը վերաբերւում է Յակոբ վարդապետ Խրիմեցու կանոնական մի աշխատութեանը, որ կարելի է գտնել, նամանաւանդ Խրիմեան ծագումն ունեցող, ձեռագիր կանոնագրքերին կից։ XV-րդ դարու այդ աշխատութեան մէջ բացի հաս ու չհասական խնդիրների պարզաբանութիւնից, կայ նաև ամուսնական չափահասութեան վերաբերեալ մի հրահանգութիւն, ուր նա տիրող սովորութեան դէմ է դուրս գալիս։ Պէտք է ենթադրել, որ այդ վարդապետը ժամանակակիցների մէջ մեծ հեղինակութիւն ունեցող մէկն է եղել, հայ եկեղեցու մի մեծ վարդապետ, որ յանդգնել է կանոնական մի կարգ սահմանել ու հոգևորականութեան հրահանգութիւններ տալ։ Հաս ու չհասի աստիճանները որոշելու գործում նա ունեցել է ահագին ազդեցութիւն իր յետնորդների վրայ, նրանով ղեկավարւել են դարեր շարունակ մինչի մեր օրերը։ Ըստ էութեան հարցասիրութեան խնդիր չեմ շինում Խրիմեցու թողած այդ վաւերագիրը և ոչ էլ խօսում այն բանի մասին, թէ յետագայ դարերի վարդապետներն ու առաջնորդները օրինազանցութիւն են արել՝ Խրիմեցու գործն իրենց ուղեցոյց

ընտրելով։ Այս թողնենք մի կողմ ու անցնենք ներկայ խնդրին վերաբերեալ Ցակովբ վ. Խրիմեցու ասածներին.—

«Ըստ օրէնի, պէտք էր իսկապէս, որ փեսացուն լրիւ 16 և հարսնացուն լրիւ 14 տարեկան հասակին հասած լինէին, որպէսզի պսակւէին, բայց մեր սուրբ հայրերը վատ ժամանակների պատճառով պսակւողների տարիքն երկու տարով իջեցրին։ Մենք ևս մեզ հարկի մէջ ենք տեսնում, քանի որ ծնողները (պսակւողների) աղաղակում, ըմբոստանում և հակառակում էին, (պսակւողների) տարիքը էլի երկու տարով իջեցնել, այնպէս, որ հարսը լրիւ 10 և փեսացուն լրիւ 12 տարեկան դառնալուց յետոյ կարողանան պսակւել։ Բայց եթէ հարսը 10 տարին և փեսան 12-ը չլրացրած ամուսնանան, հապա այդ ամուսնութիւնը հաշւելու է անընդունելի։ Զպէտք է մանկահասակներին ամուսնացնել, քան այդ թոյլատրւած է. դրա համար ետ կացէք այդ չար սովորութիւնից»... հրահանգում է Խրիմեցին։

Խրիմեցու այս խօսքերի մէջ իր ժամանակում գործող սովորոյթի օրէնքն է գրի առնւած։ Ըստ այդմ մանկահասակների ամուսնութիւնը համատարած մի սովորութիւն է եղել. դժւար չէ ենթադրել, որ անկասկած ջահիլ ամուսնացողների տարիքն աւելի ցած է եղել, քան Խրիմեցու սահմանած շատ զիջող կարգն էր։ Այստեղ կցենք, որ հին սովորութեան հացողների համաձայն անչափահաս ամուսնացողների տարիքը 9—12-ի մէջն էր տարուբերւում։

Մինչեւ այժմ առաջ բերած տւեալները վերաբերում էին անչափահաս ամուսնացողներին։ Նոցա դէմ ուղղւած կանոնները մի միտք ունէին—արգիլել անչափահասների պսակներն ու առհասարակ այդ չար սովորութեան առաջն առնել։ Եթէ այդ կանոնները քահանաներին պատժի ենթարկելու սպառնալիքով կարող էին որոշ չափով մանկահասների պսակների առաջն առնել, գոքա միանգամայն անզօր էին հին մանկահասների նշանադրութեան սովորութեան դէմ։ Այդ սովորութիւնն արգիլող կարգեր իսկապէս չկային, վերևի կանոնների տրամադրութիւնից դա ենթադրաբար պէտք էր հասկանալ, բայց եթէ նոյնիսկ լինէին էլ, դարձեալ միանգամայն անգործնական և անուժ կլինէին։ Մանկահասների նշանադրութիւններից մեզ յայտնի է, որ ըստ տիրող հին սովորութեան արիական շատ ազգերի նոցա թւում և մեր ժողովրդի մէջ շատ սովորական է նոյն իսկ օրօրոցում նշանել ծծկերներին։ Սակաւ չեն դէպքեր, երբ նշանադրութեան խօսքը տալիս առնում են (երկու յղի մայրեր սովորաբար) երբ երեխաները դեռ չեն ծնած։ Հարաւային Հնդկաստանում, ասում է Կոլերն, երե-

խաներին նշանում են ծնելուց առաջ այն պայմանով, եթէ նորածինները տարբեր սեռերից լինին [1]։ Թէ մանկահասակների և թէ դեռ չծնած երեխաների նշանելու սովորութիւնն համատարած է եղել շատ, իբարից բոլորովին տարբեր ծագումով, ցեղերի ու ժողովուրդների մէջ։ Նոյն հոլերի ասելով համանման սովորութիւններ գոյութիւն ունին նաև արևմտեան Աֆրիկայի զանազան ցեղերի մօտ [2])։

Մեզ մնում է մի վերջին խնդիր հարցասիրութեան նիւթ շինել՝ աշխատելով մանկահասակների ամուսնութիւնը նաև տընտեսական գործօնով բացատրել։

Նախընթացի մէջ մենք փորձեցինք բացատրել մանկահասակների նշանադրութեան դըդիչ պատճառը, ու մենք գտանք, որ դա կուսութիւնն ապագայ ամուսնուն վերապահելու և ապահովելու ձգտումն է։ Զուր աշխատանք կլինէր, եթէ նոյն պատճառի գոյութիւնն և մանկահասների ամուսնութեան հանգամանքի մէջ աշխատէինք որոնել։ Ուստի և այդ միտքն հենց սկզբից թողնենք։ Իմ անձնական դիտողութիւններն այն շրջաններում, ուր անչափահասների և փոքրահասակների ամուսնութիւններ յաճախ են պատահում, ասում են.—հայրը դիմում է իր անչափահաս որդուն ամուսնացնելուն, երբ տանը պակասում է աշխատաւոր մի ձեռք, տունը կառավարելու, տանտիկնութիւն անելու համար։ Ասել է այն դէպքում, երբ տանը կին չկայ, հասակաւոր մի կին, ու տան մեծն էլ, այս դէպքում փոքրահասակի հայրը կամ պապը վերստին ամուսնանալ չեն ուզում։ Շատ բնական է, որ մէկն իր անչափահաս կամ փոքրահասակ որդուն կամ թոռան (10—15 տարեկան) չէր ամուսնացնիլ նոյն տարիքով մի աղջկայ հետ, քանի որ, ինչպէս տեսանք, իր ձգտումն էր մի տանտիկին ու տունը կառավարող ունենալ։

Այս բոլորի պարզ եզրակացութիւնն է.—հայ հայրը փոքրահասակ ու անչափահաս իր որդուն ամուսնացնելու միջոցով ձեռք է բերում մի աշխատաւոր ձեռք։ Այստեղ էլ չեմ ասում, որ համայնական հողատիրութեան կարգերում, ընտանիքի մի անդամ պակասելու և աւելանալու հանգամանքն ազդում է ընտանիքի ձեռքը գտնւած հողաբաժնի քանակի վրայ։ Աշխատող մի ձեռք և հողաբաժնի չպակասելն (որոշ դէպքերում նաև աւելանալն) այն ազդակները կարող էին լինել, որոնք հարկադրէին մէկին իր ոչ չափահաս որդուն ամուսնացնել։

---

[1]) Zpit. f. vergl. Rw. III. երես 354.
[2]) Անդ. III. երես 340.